

O MÁRMORE E A MURTA: SOBRE A INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM

*Eduardo Viveiros de Castro
Museu Nacional — Rio de Janeiro*

RESUMO: Ao tentarem catequizar os Tupinambá, os jesuítas encontravam sua maior dificuldade na "inconstância" apresentada pelos índios. Estes pareciam sedentos para aprender os ensinamentos jesuíticos, mas a rapidez com que voltavam a seus antigos costumes era algo de assustador aos jesuítas. O artigo procura determinar essa inconstância selvagem. A vingança e o canibalismo, tão criticados pelos jesuítas, são fatores de grande importância para a existência Tupinambá. Estas noções – e práticas correlatas – constituem a sociedade e sua continuidade. A proibição do canibalismo é vista pelo autor como uma derrota da sociedade tupinambá.

PALAVRAS-CHAVE: Tupinambá-jesuítas-catequese-canibalismo-vingança.

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, verfeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aquí a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil –, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam

os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstêm das ações e costumes bárbaros da gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e com postura dos ramos.

(António Vieira, *Sermão do Espírito Santo, § III [1657]*)

O problema da descrença no século XVI brasileiro

Esta célebre página do "imperador da língua portuguesa" explora um motivo presente na literatura jesuítica sobre os índios brasileiros desde a chegada dos primeiros padres da Companhia em 1549: o gentio do país – inicial e exemplarmente, os Tupinambá litorâneos¹ – era muito difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios – para usarmos um símile vegetal menos europeu que a estátua de murta² – eram como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura: eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Enfim: este gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes.

Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religões dignas deste nome, mesmo que nem sempre tão ciumentas quanto a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacremente por um ouvido e ignorada displicentemente pelo outro; o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: "a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo", desfia o desencantado Vieira. Eis por que são Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, este de levar a crença aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar no mesmo: "outros gentios são incrédulos até crer; os brasíis, ainda depois de crer, são incrédulos".³

O tema da inconstância ameríndia fez fortuna, dentro e fora da reflexão missionária. Serafim Leite, o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, funde-se nas observações dos primeiros catequistas para identificar a "deficiência da vontade" e a "superficialidade de sentimentos" como principal impedimento à

conversão dos índios; mas socorre-se também da opinião de leigos, alguns insuspeitos de jesuitismo: G. Soares de Souza, A. Rodrigues Ferreira, Capistrano de Abreu, unânimis no apontar a amorfia da alma selvagem (Leite, 1938: 7-11).⁴ Esta proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé; ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável.

A imagem do selvagem inconstante é conspícua na historiografia brasileira, des de o eminent e reacionário (Varnhagen 1959 [1854]): 51: "eram falsos e infieis; inconstantes e ingratos...". A importação de mão-de-obra africana, por exemplo, foi justificada pela incapacidade de os índios suportarem o trabalho escravo na plantation canavieira (Freyre, 1954 [1933]: 316-8). A antropologia racista de Gilberto Freyre reservou ao contraste entre o vigor animal dos africanos e a preguiça vegetal dos ameríndios um papel maior.⁵ Mas autores muito mais politicamente corretos que estes dois também exploraram a oposição índios/africanos em termos da inconstância do gentio brasileiro:

[Os antigos moradores da terra] dificilmente se acomodavam... ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade forçada e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como que uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência da sociedade civil (Buarque de Holanda, 1956 [1936]: 43).

Por geral que seja, entretanto, e fundado em experiências variadas, parece-me que o conceito da natureza inconstante da alma selvagem deriva principalmente, no caso brasileiro, dos anos iniciais de proselitismo missionário entre os Tupi. O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas e remissas.⁶ "É gente de muy fraca memoria para as coisas de Deus..." (Pires, I: 323) Do mesmo modo, o obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descreve como "as ações e costumes bárbaros da gentilidade" – canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável –, e que os primeiros jesuítas rotulavam mais diretamente de "maus costumes". Veja-se Nóbrega (I: 452), por exemplo, em uma das fontes da página em epígrafe:

Esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltrataban e matavan luego a quien les predicava contra sus ídolos, o crefan en el Evangelio; de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dízen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres... lo qual pide continuación entr'ellos... y que vivamos con ellos y les criemos los hijos dea pequeños en doctrina y buenas costumbres...⁷

Anchieta enumera concisa e precisamente os impedimentos:

Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inverterados... como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais... Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra, o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição... (1933 [1584]: 333)

É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem dos ameríndios motivou: para converter, primeiro civilizar; mais proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe do ambiente nativo; em lugar do simples pregar da boa nova, a polícia constante da conduta civil dos índios – reunião, fixação, sujeição e educação. Para inculcar a fé, era preciso antes dar ao gentio lei, e rei. A conversão dependia de uma antropologia, capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios (Pagden, 1982: 100-2), que eram de um tipo que chamaríamos hoje "sócio-cultural".

Muito já foi escrito sobre o impacto cosmológico causado pela descoberta do Novo Mundo, sobre a antropologia tomista ibérica, sobre a catequese jesuítica, sobre o papel da Companhia no Brasil colonial... Nada posso acrescentar a temas que fogem à minha competência.⁸ Interessa-me apenas determinar o que era isto que os jesuítas e demais observadores chamavam de "inconstância" dos Tupinambá. Trata-se sem dúvida de alguma coisa bem real, mesmo que se lhe queira dar outro nome: se não um modo de ser, ela era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários. É precisovê-la conjuntamente com a voracidade ideológica dos índios, aquele extremo interesse com que escutavam e assimilavam a mensagem cristã sobre Deus, a alma e o mundo. Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era nenhuma resistência ativa que os "brasíis" oferecessem ao Evangelho, em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua *relação com a crença* era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos recalcitravam, voltando ao "vômito dos antigos costumes" (Anchieta, II: 194).

* * *

A aceitação entusiástica mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivista, a recusa em seguir até o fim este discurso não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia; mas penso que este enigma continua a nos incomodar, mesmo que por motivos diferentes que os dos velhos jesuítas. Em primeiro lugar, a "inconstância" selvagem é um tema que ain-

da freqüenta, sob múltiplas formas, a ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros.⁹ Em segundo lugar, e mais importante, ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só da relação dos índios com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda difícil de analisar, da relação consigo mesmas, com suas próprias e "autênticas" idéias e instituições. Por fim, e sobretudo, ela lança um desafio às concepções correntes de cultura, antropológicas ou leigas (e aos temas conexos da aculturação, mudança cultural etc.), que dependem profundamente de um paradigma derivado das noções de *crença* e de *conversão*.

Dizer, como fizeram a seu modo os jesuítas, que a resistência tupinambá ao cristianismo não se devia à sua religião mas à sua cultura não ajuda muito, pois nós modernos e antropólogos concebemos a cultura sob um modo teológico, como um "sistema de crenças" a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente. A redução antropológica do cristianismo, empresa decisiva para a constituição de nossa disciplina, terminou por impregnar o conceito de cultura com os valores daquilo que ele pretendia abarcar. A "religião como sistema cultural" (Geertz, 1966) supõe uma idéia da cultura como sistema religioso.¹⁰

Sabemos por que os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os Tupinambá não tinham propriamente uma religião, apenas superstições.¹¹ Mas os modernos não aceitamos tal distinção etnocêntrica, e diríamos: os missionários não viram que os "maus costumes" dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas... Os jesuítas, como se tivessem lido mas não entendido muito bem Durkheim, separaram desastradamente o sagrado do profano (Pagden, 1982: 78); nós, em troca, sabemos que o costume é não só rei, mas deus. Pensando bem, talvez os jesuítas soubessem disto no fundo, ou não teriam logo detectado nos costumes o grande impedimento à conversão. É claro também, hoje, que o gentio tinha algo mais que maus costumes. Desde Métraux (1979), os antropólogos identificam nos testemunhos dos primeiros cronistas um conjunto de mitos de óbvia significação cosmológica, bem como estão cientes da importância dos xamãs e profetas na vida religiosa e política desta sociedade. Sabemos por fim que os Tupinambá, como os demais povos tupi-guarani, dispunham de um "sistema de crenças" – antropológicas, teológicas, cosmológicas – no qual o tema da "Terra sem Mal" ocupava um lugar maior (Clastres, 1975).

O "equívoco" dos jesuítas serviu de lição. Hoje a concepção religiosa da ordem cultural conhece grande sucesso no seio da Igreja progressista, só que desta vez a favor dos índios: mais próximas que a nossa dos valores originais do cristianismo, as sociedades indígenas transpirariam religiosidade por todos os poros, sendo verdadeiras teodicéias em estado prático. E assim, substituin-

do a imagem cristológica da encarnação por aquela antropológica da "enculturação", o novo missinário descobre que não são os índios que precisam se converter, mas ele próprio (algum, naturalmente, precisa se converter). A Cultura Indígena, devidamente sublimada por uma vigorosa interpretação anagórica, torna-se a quintessência do bem, do belo e do verdadeiro. Daí o tradicionalismo ingênuo do missionário progressista, hostil ao menor sintoma de Aufhebung antropofágica por parte de suas ovelhas, como sua não menos ingênua crença na própria capacidade de se despistar da cultura de origem e de ser miraculosamente enculturado com perdão da expressão pelo outro. Os velhos jesuítas, ao menos, sabiam que isso de deixar maus costumes é muito complicado.

Eles tinham, enfim, uma religião. Mas isto só torna o problema mais difícil de resolver: "... dizem que querem ser como nós...", "desean ser christianos como nosotros..." (Nóbrega, I: 111, 139). Por que, afinal, desejariam os selvagens ser como nós? Se possuíam uma religião, e se de qualquer modo a cultura é um "sistema de crenças", cabe indagar que religião e que sistema eram estes que continham em si o desejo da própria perdição. Tomando a inconstância pela outra ponta, cabe assim indagar por que os Tupinambá eram inconstantes em relação à sua própria cultura/religião; por que, malgrado o que dizia Vieira sobre a dificuldade em fazê-los surdos às "fábulas dos antepassados", eles se mostravam tão dispostos a prestar igualmente ouvido às patranhas alheias.¹²

No século XVI, a religião sem culto, sem ídolos e sem sacerdotes dos Tupinambá constituiu um enigma aos olhos dos jesuítas, que em troca viram na "cultura" o núcleo duro do esquivo ser ameríndio. Hoje, o problema parece ser o de explicar como tal cultura, em primeiro lugar, foi capaz de acolher de modo tão benevolente a teologia e cosmologia dos invasores, como se estas, e estes, estivessem prefigurados em algum desvão de seu mecanismo (Lévi-Strauss, 1991: 292) – como se o inaudito fizesse parte da tradição, o nunca visto já estivesse na memória (Hugh-Jones, 1988: 149). Efeito-demonstração suscitado pelo reconhecimento da superioridade tecnológica dos estrangeiros? Coincidência fortuita de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora? Tais hipóteses têm algum fundo de verdade, mas, menos que explicando algo, exigem elas próprias explicação. Pois elas supõem uma postura mais fundamental, uma "ouverture à l'autre" característica do pensamento ameríndio (Lévi-Strauss, 1991: 16), e que no caso tupinambá era particularmente intensa. O outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável.

O problema, portanto, é determinar o sentido deste misto de abertura e teimosia, docilidade e inconstância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa nova; é saber o que eram esta "fraca memória" e esta "deficiência da vontade" dos índios, este acreditar sem fé; é compreender, enfim, o objeto deste obscuro desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos.

Nossa idéia de cultura desenha uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de estátuas de murta. Acreditamos que toda sociedade

tende a perseverar no seu próprio ser – a cultura sendo a forma reflexiva deste ser –, e que é preciso uma pressão violenta e maciça para que ela se deform e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Cremos, por fim, que uma vez *convertidas* em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm retorno: não há retroceder, a forma anterior foi mortalmente ferida; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a "etnicidade" e a má consciência dividem o espaço da cultura perdida. Mas talvez, para sociedades cujo fundamento é a *relação ao outro*, não a *coincidência a si*, onde a relação tem primazia sobre a substância, nada disto faça sentido:

Stories of cultural contact and change have been structured by a pervasive dichotomy: absorption by the other or resistance to the other. (...) Yet what if identity is conceived not as a boundary to be maintained but as a nexus of relations and transactions actively engaging a subject? The story or stories of interaction must then be more complex, less linear and teleological. What changes when the subject of "history" is no longer Western? How do stories of contact, resistance, and assimilation appear from the standpoint of groups in which exchange rather than identity is the fundamental value to be sustained? (J. Clifford, 1988: 344)

* * *

Antes de serem efêmeras e imprecisas estátuas de muria, os Tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos a receber uma forma. A primeira carta de Nóbrega em 1549 (I: 111) é otimista:

Todos estes que tratam comnosco dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este sooo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de giolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao céo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em douis dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomindo tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de uma molher e outras couosas; soomente que há-de ir à guerra e os que cativar vendé-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discordia. Comem-se huns a outros, digo hos contrarios. Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idолос, fazem tudo quanto lhe dizem.

Aqui estão alguns dos elementos do problema: entusiasmo mimético pelo aparelho ritual dos missionários; disposição em deixar os maus costumes; vácuo religioso clamando por ser preenchido. Os Tupinambá aparecem alienados, escravos de um triste desejo de reconhecimento.¹³ Discretamente, é verdade, o texto refere uma pequena intransigência deste chefe tão solícito: larga o canibalismo e

outros maus costumes, mas vai continuar indo à guerra. Tal intransigência reaparece em uma anedota de Thevet, que traz uma faceta adicional do "encontro" entre os Tupi e os missionários:

Un Roy aussi de ce païs, nommé Pinda-houssoub, que je fus voir, luy estant au licte, attaint d'une fièvre continue, me demanda que devenoient les ames apres qu'elles estoient sorties hors du corps: et comme je luy eusse respondu, qu'elles alloient avec Toupan, là hault au ciel, avec ceux qui avoient bien vescu, et qui ne s'estoient vengez de l'injure de leurs ennemis, y adjoustant foy, entra en grand contemplation. (...) [D]eux jours apres il m'envoya querir, et estant devant luy me dist, Viença, je t'ay ouy faire grand compte d'un Toupan, qui peut toutes choses: Je te prie parle à luy pour moy, et fais qu'il me guerisse, et lors je seray debout, et en santé je te lerai de grands presens, et veux estre accusé comme toy, et porter mesme grand barbe, et honorer Toupan comme tu l'honore. Auquel je feis response, que s'il vouloit guerir, et croire en iceluy, qui a fait le ciel, la terre, et la mer, et qu'il ne creust plus... à leurs Caraïbes et enchanteurs, et qu'il ne se vengeast, ny mangeast ses ennemis, comme il avoit fait toute sa vie... sans doute il gueriroit, et que son ame apres sa mort ne seroit tourmentee des esprits malins, comme estoient celles de ses peres et meres. A quoy ce maistre Roytelet me fit response, que volontiers estant guery par la puissance de Toupan, qu'il accordoit presentement tous les articles que je luy avois proposez, hor mis un, qui estoit de ne se vanger de ses ennemis: et encores quand Toupan luy commanderoit de ne le faire, il ne scauroit accorder: Ou si par cas fortuit il l'accordoit, il meritoit mourir de honte (1953 [1575]: 85-6).

A pergunta de Pindabuçu sobre o destino póstumo das almas se torna ainda mais intrigante quando vemos que ela aparece, no texto da *Cosmographie*, logo após uma exposição da escatologia pessoal tupinambá (1953 [1575]: 84-5), a qual girava justamente em torno da proeza e vingança guerreiras, destinando aos bravos o paraíso, aos covardes uma existência miserável na terra. Note-se que o "régulo" indígena não argumenta com Thevet em termos metafísicos, recusando a chantagem cristã em nome de uma soteriologia diferente, mas em termos éticos, com a simples afirmação de um imperativo categórico. Note-se enfim que para ele, como para o principal de Nóbrega, é a vingança o ponto inegociável, não o canibalismo a ela associado.

Voltaremos ao problema do canibalismo e da guerra; fiquemos por ora com o pedido de informações sobre o Além feito por Pindabuçu. Foi provavelmente tal tipo de demanda que encantou os jesuítas, certos de terem encontrado os fregueses ideais para sua mercadoria. Assim, rejubilava-se Nóbrega (I: 136): "... ningún dios tinen cierto y qualquiera que le dizen ese creem...", pedindo mais missionários a Portugal, dizia que não carecia serem ilustrados: "Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no ay más que escrivir a plazer..." (I: 142). Pero Correia relata a vontade dos principais em aprender a fé de Cristo (I: 220); e Leonardo Nunes (I: 254-5) avança uma possível explicação para tal desejo:

Pues quanto a los gentiles de la tierra veo tantas muestras que por el gran aparejo que veyo, me ponen muchas veces en confusão para dexar de todo los christianos y meterme por antre ellos con todos los Hermanos, y segundo los deseos que esta gentilidad muestra que andemos entre ellos, por la mucha

voluntad que muestran... Y por no andar ya enseñándolos se perdieron muchas ánimas, porque son grandíssimos los deseos que tienen de conocer a Dios y de saber lo que han de hacer para salvarse, porque temen mucho la muerte y el dia del juicio y el infierno, de que tienen ya alguna notitia, después que nuestro Señor truxo al charfssimo Pedro Correa a ser nuestro Hermano, porque en las pláticas que les haze siempre le mando tocar en esso, por que el temor los meta en gradíssima confusión.

A notícia do Juízo Final causou grande admiração (Rodrigues, I: 410). E as solicitações de longa vida e saúde aos padres eram constantes: "Ho seu intento h̄e que lhe demos muyta vida e saude e mantimento sem trabalho como os seus feiticeiros lhe prometem" (Pires, I: 325); "porque pensan que le podíanmos dar salud..." (Lourenço, II: 44). No relatório da embaixada de Anchieta aos Tamoios, o missionário recorda seu discurso de chegada: disse que viera para que Deus

lhes desse abundancia de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes, sem subir mais alto, porque esta geração sem este escalão não querem subir ao céu... (1933 [1565]: 199)

O principal da aldeia ouviu maravilhado sobre "o inferno e a glória", e advertiu seus companheiros para não fazerem mal ao padre: "Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros..." (1933 [1565]: 204-5); por fim, pediu a intercessão de Anchieta junto a Deus: "rogai-lhe que me dé longa vida, que eu me ponho por vós outros contra os meus..." (1933 [1565]: 210).

Embora os jesuítas fossem os destinatários ideais, esta demanda de longa vida parece ter sido também dirigida a outros europeus eminentes – ver Thevet (1953: 20) sobre os pedidos a Villegagnon: "fais que nous ne mourions point..."¹⁴ Não demorou muito, é verdade, para que a atribuição de poderes taumaturgicos aos missionários se transformasse no inverso. A água batismal, poderoso vetor patogênico (além de frequentemente administrada em extremis), foi logo associada à morte, e rejeitada com horror pelos índios, que chegavam a fugir à chegada dos padres, e a lhes entregar os cativos de guerra por medo de feitiçaria (Nóbrega, I: 143; Pires, I: 395-7; Grã, II: 133-4; Sá, III: 18-20). O batismo era ainda considerado estragar a carne dos prisioneiros, tornando-a mortal para quem a ingerisse (Lourenço, I: 517-8; Correia, II: 67-8) – o que não devia andar longe da verdade. A mensagem escatológica dos padres passou assim a ser vista como mau agouro:

... como los ví juntos dixe a una lengua que al venta que les dixesse alguna cosa de Dios, y ellos todos escuchavam, mas como vino a hablar de la muerte no quisieron oír, y dizfan a la lengua que no habla-se más... (Lourenço, II: 44);

el hablar de la muerte es acerca dellos mui odioso, porque tienen para sí que se la echan, y este pensamiento basta para morrerem de imaginación; y muchas veces me an ellos rogado que no se la echasse... (Grã, II: 137)

Os grandes popularizadores desta teoria da letalidade do batismo foram os pajés e karaiba.

* * *

Longa vida, abundância, vitória na guerra – em suma, os temas da "Terra sem Mal". Os padres da Companhia foram portanto assimilados aos xamãs-profetas tupinambá, os *karaiba*. Isto deve ser visto dentro do contexto de classificação dos europeus em termos de personagens sobrenaturalmente poderosos: *Mair*, nome de um importante demiurgo, era o etônimo para os franceses; e *karaiba* (termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de grande ciência xamânica) veio a designar os europeus em geral, não apenas os padres. Falando dos *karaiba* e suas práticas, Ancheta esclarece:

Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam Caraiba, que quer dizer como causa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses, logo quando vieram, tendo-os por causa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas (1933: 332).

Thevet sugere mais diretamente que a assimilação dos europeus aos *karaiba* míticos encontrava-se pré-formada na religião tupinambá; o esperto frade parece também ter sido o primeiro a perceber a generalidade da associação ameríndia entre a chegada dos brancos e a volta de heróis míticos ou divindades:

Je ne passeray aussi plus oultre sur la dispute, si le diable sçait et congoisit les choses futures... Mais un cas vous diray-je bien, que long temps avant que nous y arrivassions l'esprit leur avoit predit nostre venue: et je le sçai, non seulement d'eux mesmes, mais aussi de plusieurs Chrestiens Portugais, qui estoient detenuz prisonniers de ce peuple barbare: Et autant en fut dit aux premiers Espagnols, qui onc descouvrirrent le Peru, et Mexique (Thevet, 1953: 82; ver também Léry, 1980: 193-4).

Há, de fato, fortes indícios de que a "leitura" dos brancos em termos de *Mair* e *karaiba* foi mais do que uma metáfora inofensiva, e de que a astúcia tecnológica dos invasores desempenhou um papel nesta assimilação.¹⁵ Aqui se entrevê a ponta de um iceberg mitológico que pode dar sentido aos pedidos de longa vida aos padres e a outros europeus eminentes. Os mitos tupi da separação entre os humanos e os heróis culturais ou demiurgos são também mitos de origem da mortalidade; eles remetem, sob vários aspectos, ao tema da "origem da vida breve" analisado por Lévi-Strauss (1964). Ora, foi esta mesma matriz mítica de separação entre humanos e heróis culturais – fundante da condição humana, isto é, condição social e mortal (Clastres, 1975) – que serviu para pensar a diferença índios/europeus: os mitos de origem do homem branco, dos Tupi, como de muitos outros ameríndios, utilizam o motivo da *má escolha*, característico do complexo da vida breve, para dar conta da superioridade material dos brancos. Pode-se imaginar assim que, tendo feito a "boa escolha" na origem dos tempos, os brancos dispusessem também da ciência divina da não-mortalidade, atributo dos *Mair* e dos *karaiba* de quem eram os "successeurs et vrays enfans".

O tema da má escolha como originando as diferenças culturais entre índios e brancos não aparece diretamente em Thevet, mas em Abbeville (1975 [1614]: 60-1), sob a difundida forma da opção oferecida aos humanos pelo(s) demiурgo(s) entre as armas indígenas e as armas européias. Este tema se reencontra, por exemplo, na mitologia alto-xinguana (Agostinho, 1974: 41) e na rionegrina. Nesta última, tanto na versão barasana (Hugh-Jones, 1988) como na maku (que diz respeito à diferença Maká/Tukano – Ramos et al., 1980: 168), achamos ainda o motivo "Esái e Jacó" da inversão da ordem de senioridade entre um par de irmãos, que Abbeville (1975: 251-2) registra para o mito tupinambá.

R. da Matta (1970; 1973), em trabalhos pioneiros, demonstrou a relação estrutural entre os mitos timbira de origem da cultura (fogo de cozinha) e de origem dos brancos. Recentemente, Lévi-Strauss (1991) observou que a estória de Auké analisada por Matta é uma inversão do mito tupinambá de origem dos brancos, recolhido por Thevet como episódio de um vasto ciclo cosmogônico. De minha parte, sugeriria uma relação, que não creio ter sido até agora registrada, entre os mitos de origem dos brancos e a origem da vida breve (cuja pertinência ao complexo de origem do fogo/cultura foi exposta em Le cru et le cuit). Lévi-Strauss aborda os mitos da vida breve em termos do "código dos cinco sentidos"; é possível ver no motivo da má escolha uma modulação deste código: em lugar de erros relacionados com a sensibilidade, teríamos aqui uma falta ligada ao bom senso (ao entendimento). A ruptura dos demiúrgos tupinambá com os humanos, fruto da ingratidão ou agressividade destes, pode igualmente ser vista como caso exemplar de "má escolha", ausência de discernimento por parte dos humanos (índios – pois esta ruptura engendra a diferença brancos/índios).

O mito rionegrino analisado por Hugh-Jones é uma variante muito próxima do mito tupinambá. Não há aqui espaço para analisar em detalhe a relação entre eles; chamo a atenção apenas para um aspecto do primeiro. Ele estabelece uma conexão direta entre a origem da vida breve (dos índios) e a origem dos brancos; estes últimos são semelhantes às aranhas, cobras e mulheres, em sua capacidade de longa vida, ligada à troca de pele. Ao contrário da troca de pele natural das cobras, aranhas e mulheres (menstruação); os brancos trocam uma pele cultural, as roupas; sabedoria técnica e imortalidade assim se ligam. O tema da troca de pele = imortalidade é central na cosmologia de vários grupos tupi contemporâneos; entre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986) ele está associado aos Maí (cf. Mair).

Mencione-se ainda uma transformação negativa deste tema, que associa causalmente a imortalidade dos brancos e a vida breve dos índios: o famoso complexo andino e subandino do pishtaco ou pelacara, hipóstase monstruosa dos brancos que caçam os índios para retirar-lhes a pele do rosto (ou a gordura do corpo) e usá-la para o rejuvenescimento de seu próprio povo (Gow, 1991a: 245). Os Piro estudados por Gow sustentam a tese de que os pelacara abastecem os cirurgiões plásticos das grandes cidades, numa interessante leitura moderna do motivo da troca de pele.

Isto não significou, diga-se logo, que aos europeus tenha sido votado qualquer "culto", de dulia ou de latria. Assim que começaram a mostrar sua face mesquinha, foram mortos como todo inimigo; sua covardia no momento de enfrentar a borduna do executor, aliás, era motivo de espanto e chacota. A religião tupi-guarani, como mostrou H. Clastres, fundava-se na idéia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza.¹⁶ Semelhante teologia, alheia à transcendência, era avessa à má consciência e imune à humildade. Mas ela tampouco fa-

vorecia a contrapartida "dialética" destas afecções: era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, e a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles ou animais úteis, ou homens (europeus e cristãos) em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, como um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capaz portanto de alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram portanto talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a "visão do paraíso", no desencontro americano... Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, estabelecendo uma relação com ele, transformar a própria identidade: a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde "exchange rather than identity is the fundamental value to be sustained", para retomarmos a profunda reflexão de Clifford.

Afinidade, portanto, não identidade, era o valor fundamental a ser buscado. Recordemos aqui que a teologia de alguns povos tupi está imediatamente fundada numa sociologia da troca: a diferença entre deuses e homens se formula na linguagem da aliança de casamento (Viveiros de Castro, 1986) – aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos. Os europeus vieram partilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos atributos se intercomunicavam. É a partir daí, por exemplo, que se podem interpretar as diversas observações sobre a "grande honra" almejada pelos índios ao entregarem suas filhas e irmãs em casamento aos europeus (Anchieta, II: 77; III: 549; 1933: 201-2; Abbeville, 1975: 63). Além de um cálculo de benefícios econômicos – ter genros ou cunhados entre os senhores de tantos bens era certamente uma consideração de peso –, há que se levar em conta os aspectos não materiais, pois se está falando de "honra". Era em termos desta mesma idéia de "honra" que os cronistas interpretavam a cessão de mulheres aos cativos de guerra, antes de sua execução ceremonial (Correia, I: 227; Monteiro, 1949 [1610]: 411; Cardim, 1978 [c. 1584]: 114). A honra parece-me aqui marcar o lugar do valor cardinal da cultura tupinambá: a captura de alteridades no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social "interna" – pelo dispositivo paradigmático do endividamento matrimonial – eram o motor e motivo principais desta sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. Guerra aos inimigos ou hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal ou voracidade ideológica eram, literalmente, o mesmo combate: absorver o outro e, neste processo, alterar-se.¹⁷ Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o *socius* soçobraria na indiferença e na paralisia.

Perguntas como a de Pindabuçu para Thevet ecoam na literatura missionária;¹⁸ a pregação escatológica dos jesuítas fez grande sucesso, ao menos no iní-

cio. Ela vinha encontrar uma questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal (Clastres, 1975; Viveiros de Castro, 1986). De seu lado, a mensagem apocalíptica cristã convergia para o tema nativo da catástrofe cósmica que irá aniquilar a terra.¹⁹ Mas parece-me haver aqui mais que estas convergências – evidentemente filtradas de um conjunto sob os demais aspectos estranho às idéias nativas – na atenção às notícias do Além trazidas pelos padres. Na medida mesma em que provinham "do outro mundo", como formulou Anchieta, os europeus eram mensageiros da exterioridade, familiares das almas e da morte: como os *karaíba* ou "santidades" a que foram assimilados, sua província era a não-presença; como eles, portanto, os europeus estavam na posição de enunciação adequada para falar do que estava além do domínio da experiência.

Não penso que a inegável convergência de conteúdos entre a religião tupi-guarani e a palavra dos missionários possa servir de explicação final. Demandas tão desconcertantes (para os antropólogos e demais culturalistas) quanto as dos Tupinambá podem ser observadas ainda hoje: P. Gow (1991b, c) relata como os Piro, cuja cosmologia não é particularmente semelhante à dos Tupi quinhentistas, dirigiam aos missionários do Summer Institute of Linguistics o mesmo tipo de pergunta, delegando a eles e a outros gringos a competência – nada isenta de ambigüidade – quanto ao saber da exterioridade: a morte, os confins do mundo habitado, os céus. Muitos observadores testemunharam fatos análogos. Por isto, tenho minhas reservas quanto à hipótese de H. Clastres (1975: 63) de que o êxito dos jesuítas junto aos Guarani (o sucesso junto aos Tupi costeiros foi bem menor, diga-se de passagem)²⁰ deveu-se às analogias entre a escatologia cristã e o tema da Terra sem Mal – com a vantagem extra, para a primeira, de que ela não corria o risco de desmentidos, pois, ao contrário do que prometia o discurso profético nativo, o paraíso cristão não podia ser atingido em vida. A explicação para a receptividade (inconstante...) ao discurso europeu não me parece dever ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquele das formas de relação com a cultura ou tradição, de um lado, e naquele das estruturas sociais e cosmológicas globais, de outro. Uma cultura não é um "sistema de crenças", mas – já que deve ser algo – um conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: é um dispositivo "culturante" de processamento de crenças. Mesmo no plano doxológico da "cultura culturada", penso que é mais produtivo nos indagarmos sobre que condições facultam a certas culturas atribuir às "crenças" alheias um estatuto de suplementariedade ou de alternatividade em relação às próprias "crenças".

Os missionários, em particular, foram vistos como *karaíba*, e souberam utilizar-se disto. Sua errância e seu discurso hortativo os apresentava desde o início a estes últimos; passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes (Correia, I: 220); usaram liberalmente o canto como instrumento de sedução, aproveitando o alto conceito de que gozavam a música e os bons cantores (entre eles os *karaíba*) junto aos Tupinambá – provavelmente se beneficiando da mesma imunidade que protegia os profetas errantes e demais "senhores da fala" (Cardim, 1978 [1583]: 186); atenderam, com as devidas reservas mentais, à de-

manda nativa, prometendo vitória sobre os inimigos e abundância material (Anchieta, 1933: 199); aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna (Azpicuelta, I: 180); aceitaram, levemente constrangidos, até mesmo imputações de presciência (Sá, III: 40)...²¹

Os Tupinambá souberam também, é claro, aproveitar-se dos missionários. Em primeiro lugar, se os *karaíba* foram em diversas ocasiões opositores ferrenhos dos padres, não poucos destes personagens se apropriaram do discurso cristão, desafiadora ou oportunisticamente:

Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra... Preguntéle *in qua potestate hec faciebat*, si tenía comunicación con Dios que hizo el cielo y la tierra y reinava en los cielos... Respondióme con poca vergüenza, que él era dios y avía nacido dios, y presentóme allí uno a quien decía aver dado salud, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecía en nubes, y en truenos, y en relámpagos... (Nóbrega, I: 144)

Outro "feiticeiro errante", de uma aldeia pernambucana,

viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres decían la verdad, y que él ía muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que portanto creiesen en él, y dávanle en este medio tiempo las hijas a su petición... (Rodrigues, I: 320)²²

Em segundo lugar, as inúmeras referências das cartas jesuíticas a "principais" desejosos de se converterem sugerem que os homens politicamente poderosos, chefes de aldeia ou de casa, agarraram pelos cabelos a oportunidade de entrar de posse em um saber religioso alternativo ao dos *karaíba*; sem que seja preciso aceitar a hipótese de H. Clastres sobre a "contradição entre o político e o religioso" na sociedade tupi pré-colonial, pode-se ainda assim ver aqui uma disputa entre eminências concorrentes.²³ O uso dos padres para a consecução de objetivos políticos próprios, aliás, era extensivo: os Tamoio de Iperoig aceitaram a embaiizada de Anchieta de forma a ganhar os portugueses como aliados contra seus adversários tradicionais, os Tupiniquim de São Vicente... Muito pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra particular contra outros Tupi. Isto nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, praticavam uma religião da guerra.

* * *

Os padres foram, então, vistos como uma espécie particularmente poderosa de *karaiba*. Mas eis o verdadeiro problema: acreditavam os Tupinambá em seus profetas? As primeiras cartas jesuíticas lamentam – não sem antecipar um proveito – a credulidade dos índios, que se deixariam guiar cegamente pelas "santidades": "qualquier de los suyos que se quiere hazer su dios lo creen y le dan entero crédito..." (Nóbrega, I: 137-8); "ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mandan hacer esso hazen" (Correia, I: 231). São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que se lhes creditava, suas funções de "mediação" entre o mundo dos vivos e dos mortos, para não falarmos das formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos *karaiba* em busca da Terra sem Mal. Não há dúvida, em suma, de que xamãs e profetas gozavam de "imenso prestígio" (Clastres, 1975: 42) junto aos Tupinambá, desempenhando um papel religioso central. Resta saber se tal prestígio, que se comunicou em boa medida aos missionários cristãos, pode ser traduzido na linguagem político-teológica da fé e da crença.

Embora os jesuítas constatem tal prestígio deletério dos *karaiba*, é curioso que estes *não* apareçam nas cartas como obstáculo principal à conversão do gentio, mas como um percalço suplementar, parte dos maus costumes nativos e incapaz por si só de turvar o desejo de cristianização:

Los gentiles, que parece que ponían la bienaventuranza en matar sus contrarios y comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos. Con quanto gentiles tengo hablado en esta costa, en ninguna hallé repugnancia a lo que dezfa: todos quieren y dessean ser cristianos, pero dejar sus costumbres les parece áspero... (Nóbrega, I: 267-8)

... tirándoles las matanças y el comer carne humana y quitándoles los hechizeros y haciéndolos bivir con una sola muger... (Blázquez, II: 430)

No período do desencanto jesuítico que logo seguiu o otimismo inicial, a típica inconstância selvagem prepondera sobre a ação das santidades, como entrave à conversão: "... porque como não tem quem adorem, salvo uma sanctidade que lhe vem de anno em anno... facilmente dizem que querem ser cristãos, e así facilmente tornão atraz..." (Pires, II: 324). Pouco a pouco, os padres começaram a perceber que o tipo de crença nos *karaiba* não era exatamente aquele que gostariam fosse votado a eles e à sua doutrina: "Algunos dellos que se hazen santos entre ellos aora les dan crédito aora no, porque las más de las veces los hallan en mentira" (Correia, II: 447). Não se ponha isto na conta de mero despeito e ciúme profissional; o ceticismo, reconheciam os padres, se estendia a eles mesmos:

Y vale poco irles predicar y volver para casa, porque, aunque algúm crédito den, no es tanto que baste a los desraigar de sus biejas costumbres, y créennos como creen a sus hechizeros, los quales a las veces les mienten y a las veces aciertan a decir verdad... (Nóbrega, II: 452)

Profetas que caíam em desgraça junto a seus seguidores eram freqüentemente mortos (Thevet, 1953: 81; Cardim, 1978: 103). Em certos casos, como naquele do feiticeiro pernambucano reportado por V. Rodrigues (ver *supra*), foram os padres os responsáveis por tal descrédito (ver também Abbeville, 1975: cap. XII). Uma situação sem dúvida inquietante: não seria este tipo de adesão condicionada à veracidade das profecias e à eficácia das curas que poderia predispor à religião revelada. O estilo de religiosidade tupinambá não era de molde a criar um ambiente para a autêntica fé: "... bien que no hai en esta tierra idolatria, sino ciertas sanctidades que ellos dizem que ni creen ni dexan de creer" (Grã, II: 292). Nem crêem nem deixam de crer... ou, como poria mais tarde Vieira, "ainda depois de crer, são incrédulos". Os missionários, que poucos anos antes haviam insistido sobre a universal credulidade dos índios, deram-se conta de que as coisas eram bem mais complicadas, e que a crença nas santidades e nas fábulas dos antepassados não desenhava em negativo o lugar de uma conversão.

Esta versão tupinambá do "problème de l'incroyance au 16^e siècle" apresenta dois aspectos interligados – um cognitivo, o outro político. Quando Vieira dizia que o jardineiro de suas estátuas de murta deve cortar "o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem", talvez estivesse fazendo mais que uma alusão evangélica. Do mesmo modo, quando os cronistas nos pintam os Tupinambá qualificando certas afirmações religiosas por frases do tipo: "conforme nos dizem os nossos *karaiba*", "o lugar que nossos pajés dizem ter visto" (Thevet, 1953: 85, 99; Léry, 1980: 220-1), isto pode significar mais – ou, antes, menos – que o reconhecimento da absoluta autoridade dos xamãs e profetas no que respeitava o Além.

A língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distingua entre a narração de eventos pessoalmente experimentados pelo narrador daqueles ouvidos de terceiros.²⁴ Minha experiência com os Araweté, povo tupi que apresenta numerosas afinidades com os Tupinambá – inclusive na centralidade da figura dos xamãs como formuladores e divulgadores do saber cosmológico –, inclina-me a interpretar as declarações do tipo "assim dizem nossos pajés" como sendo fórmulas citacionais que marcam uma relação não experiencial do falante com o tópico do discurso. No caso araweté, onde proliferam xamãs e versões do que se passa no céu com os mortos e os deuses, isto está claramente associado a uma distinção entre o conhecimento obtido pelos próprios sentidos daquele obtido pela experiência (direta ou indireta) de terceiros, conhecimentos que não possuem o mesmo estatuto epistemológico. Estou longe de pensar que os Araweté "não creiam no que não vêem" – mas eles tomam extremo cuidado em distinguir

o que viram do que ouviram; e isto é especialmente marcado no caso das informações cosmológicas que dão ou que pedem. Não tenho dúvida de que eles acreditam em seus xamãs – mas de um modo que Vieira possivelmente resumiria como "ainda depois de crerem, são incrédulos", pois certamente eles não têm nada de parecido com uma verdade revelada, e a noção de dogma lhes é completamente estranha. É claro, por fim, que variadas fabulações xamânicas apontam para um foco virtual com todas as características de um sistema – mas não penso que se trate de um sistema de "crenças"; de resto, a proliferação de xamãs e discursos xamanísticos impede o congelamento de qualquer ortodoxia. Lá não há crentes, pois não há hereges. Seria diferente no caso tupinambá?

Este problema epistemológico é na verdade político, como perceberam os jesuítas:

... me parece que se ha de tener con ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal. Assí es que es necessario andar de povoación en povoación... Y sy oviera rey, él convertido, fueron todos... (Correia, I: 231)

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm alguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso freqüentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer... (Anchieta, II: 114)

Mas é o *Diálogo da conversão do gentio* que põe o dedo na ferida:

Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crér nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fiqua nada (Nóbrega, II: 320)

Aqui está: os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada; e não adoram nada – permito-me interpretar – porque não têm rei. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logicamente a conversão (não vigorando o *cujus regio, ejus religio*, os missionários precisavam operar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, conceitualmente. Os brasíis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a ninguém. Sua inconstância derivava, portanto, da ausência de sujeição: "não há quem os obrigue pela força a obedecer...". Crer é obedecer, lembra Paul Veyne (1983: 44); é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes. No modo de crer dos Tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia: "como no tiene[n] idilos por quien mueran", não podiam ter religião e fé, que exigem a disposição em morrer por alguma coisa. E conclui filosoficamente Luís da Grã (II: 147): "y lo que parecía que les ayudaría a ser

christianos, que es no tener ídolos, esso parece que les desayuda, porque no tienen sentido alguno". Inconstância, indiferença, nada:

Lo que yo tengo por maior obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propia condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni pérdida spiritual ni temporal suia, de ninguna cosa tienen sentimento mui sensible, ni que les dure... (Grã, II: 294)

A validação da cosmologia nativa pelo recurso à palavra dos pajés e profetas não significava, portanto, uma "crença" nesta e nestes, no sentido político-teológico do termo, porque faltava exatamente o componente de sujeição, de abdicação do juízo e da vontade. O protestante Léry notava com certo prazer perverso (1980: 192):

Au reste, nos Toüou pinambaouls ... nonobstant toutes les cérémonies qu'ils font, n'adorent pas en fléchissant les genoux ou selon d'autres manifestations extérieures. Ils n'adorent ni leurs Caraïbes, ni leurs Maracas, ni quelque créature que ce soit...

A referência de Léry aos maracás é interessante, pois a insistência dos jesuítas sobre o fato de que os selvagens não tinham "ídolos" não significa que praticassem uma religião sem qualquer forma de objetivação material. Os chocalhos de xamanismo, sobre possuírem uma evidente importância mágica e simbólica, recebiam uma decoração antropomorfa, e falavam com seus donos,²⁵ e há referências esparsas a desenhos e objetos supostos representarem espíritos. Do mesmo modo, os jesuítas e demais cronistas se estendem sobre as marcas de respeito dedicadas aos karaiba errantes: limpeza dos caminhos que os conduziam até às aldeias, cânticos de boas-vindas, doação de alimentos, extra-territorialidade. Mencionam também o temor que estes xamãs-profetas despertavam, em sua capacidade de lançar a morte sobre os que os desagradavam; e naturalmente escandalizavam-se ao ouvi-los se definirem como "deuses e filhos de deuses", nascidos de virgens etc. Entretanto, nada disto bastou para caracterizar, aos olhos europeus, uma religião e um culto, na ausência dos indispensáveis "temor e sujeição" (Anchieta); os Tupinambá não adoravam estes objetos e personagens, desconhecendo a capacidade de sentir uma reverência e um temor propriamente religiosos, fundamento de uma crença digna deste nome.²⁶

Assim se vê que as três ausências "constitutivas" do gentio brasileiro estavam causalmente encadeadas: não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; porque não o tinham, desacreditavam. A recusa do Estado, pararecordarmos um motivo famoso, não se manifestava portanto apenas, ou principalmente, no discurso profético, negador da ordem social (H. Clastres, 1975); ela já estava embutida na relação com todo discurso, enquanto ordem de razões com pretensão totalizante, e isto incluía a palavra dos *karaiba*.²⁷ Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam.

Ressalvo que não vejo os Tupinambá como um povo de individualistas céticos e positivistas; nem penso que sugerir ser inadequado assimilar uma cultura a um sistema de crenças deva desaguar no utilitarismo da "razão prática" (no sentido de Sahlians, 1976). Meu ponto é que o "génie du paganisme" (Augé, 1982) não fala a língua teocrática da crença. Pierre Clastres fez a pergunta: é possível conceber um poder político que não esteja fundado no exercício da coerção? Bem, ela vale esta outra: é possível conceber uma forma de religião que não esteja fundada na experiência normativa da crença? Talvez se trate do mesmo problema; mas a resposta de Clastres foi a invenção da "sociedade primitiva", sujeito transcendente do poder político não coercitivo, ao passo que a resposta à segunda pergunta implica a problematização deste sujeito.

O nó da questão, enfim, está na idéia de que a religião é a via real que conduz à essência última de uma cultura. Por trás disto se ergue o fetiche durkheimiano da Totalidade: impulso de contemplação e constituição do Todo, a crença da tribo é a crença na tribo, é o ser e o perseverar da tribo. Duvidar que tal fetiche seja adorado pelos selvagens é duvidar da idéia mesma de Sociedade enquanto totalidade reflexiva e identitária que se institui pelo gesto fundamental de exclusão de um exterior. Não é preciso ser nominalista, inglês ou pós-moderno para duvidar disto. A religião tupinambá, enraizada no complexo do exocanibalismo guerreiro, desenha uma forma onde o *socius* se constitui na relação com o outro, onde a incorporação do outro depende de um sair de si – o exterior está em processo incessante de interiorização, e o interior não é mais que movimento para fora. Nesta topologia não há totalidade, mònada ou bolha identitária que investe obsessivamente em suas fronteiras e usa o exterior como espelho diacrítico de sua coincidência a si: o *socius* é literalmente um "limite inferior da predação" (Lévi-Strauss, 1984: 144), o resíduo indigerível; o que o move é a relação com o fora. O outro não é aqui um espelho, mas um destino.

Não estou dizendo – para insistirmos nesta antropologia negativa – que não tenha existido algo como uma religião, uma ordem cultural, ou uma sociedade tupinambá. Sugiro simplesmente que esta religião não se formulava em termos da categoria da crença, esta ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias, e esta sociedade não podia ser pensada fora de sua relação intrínseca com a alteridade. O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude do *socius* e, em geral, da condição humana. Estou dizendo que se tratava de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente englobados pela exterioridade e pela diferença, o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para este tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta possui razões que o mármore desconhece.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O mármore e a murta".

A inconstância selvagem apareceu aos olhos dos jesuítas sob a luz adicional do interesse mesquinho: crer ou não crer era para o gentio uma questão das vantagens materiais que dali adviessem:

Esta gente, Padre [Loyola], no se convierte con le decir de las cosas de la fe, ni con razones, ni palabras de predicación... El modo de los convertirlos, de los blancos, es alleguar commodidades temporales sin noticia alguna de cosas de la fe... (Grã, II: 137)

Y si algunas apparentias de bien y alguna esperanza nos tienen dado en estos seis años que a que con ellos tratamos, alo causado más el interesse y la esperanza dél que ellos tienen, que no el fervor de la fe que en sus coraçones tengan (Nóbrega, II: 171).

É verdade... que nossos catecúmenos nos deram ao princípio grande mostra de fé e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vangloria do que pela fé, não têm nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vômito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos (Anchieta, II: 208)

Huma cousa tem estes peior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fe nos coraçôis... (Nóbrega, II: 320)

Se a princípio os jesuítas rejeitaram isto que viram como pura venalidade espiritual, não demorou para que recorressem pragmaticamente à chantagem econômica como forma de persuasão e controle:

Grande es la embidia que los gentiles tienen a estos nuevamente convertidos, porque ven quán favorecidos son del gobernador y de otras principales personas, y si quisiese[mos] abrir la puerta al baptismo quasi todos se vendrán, lo qual no hazemos si no conocemos ser aptos para esto, y que viene[n] con devoción, y con contrición de los malos costumbres en que se ha[n] criado, y tambien porque no temen a retroceder ... (Pires, I: 254)

Yo tengo dicho a algunos indios principales destas partes algunas cosas acerca de mandar el Rei que no les den cuchillos grandes ni pequeños... y que lo haze, porque no es razón que las cosas buenas que Dios crió que las den a los que a Dios no conocen, hasta entretanto que primero se hagan todos christianos... en estas partes de S. Vicente, como por toda la costa, lo más seguro y firme a de ser ponerlos en necesidad, que vean ellos claramente que no tienen ningún remedio para aver la heramiento para sus rocas, sino es tornarse christianos... (Correia, I: 444-5)

Em suma: o gentio não só era inconstante, como se guiava, em suas deambulações ideológicas, pela cobiça de bens temporais. Eis um outro tema que fez fortuna, na construção da imagem negativa do "índio" – homem leviano, capaz de fazer qualquer coisa por um punhado de anzóis – e que continua a freqüentar os pesadelos de muitos observadores bem-intencionados: antropólogos, indigenistas, missionários progressistas, que gostariam de ver "seus" índios recusarem, em nome dos valores mais altos da cultura nativa, as quinquelharias com que lhes acenam. Como racionalização, costuma-se recorrer ao argumento da superioridade técnica dos implementos europeus, cuja irresistí-

vel atração corrói o mármore do orgulho e da autenticidade culturais. Sem pôr em dúvida as vantagens materiais muito palpáveis que "cuchillos grandes y pequeños" oferecem a povos desprovidos de metalurgia,²⁸ penso porém que esta explicação trai um utilitarismo banal, podendo terminar por validar julgados como o dos jesuítas. A alternativa de se considerar a "venalidade" e "leviandade" indígenas como uma fachada irônica e calculista – permitindo a obtenção de coisas preciosas (como instrumentos de ferro, ou a tranquilidade) em troca de concessões irrelevantes (como a alma, ou o reconhecimento dos poderes constituídos) – não é inteiramente falsa, mas me parece insuficiente. Certamente muitos povos indígenas trataram e tratam os brancos como idiotas savants de quem se podem subtrair objetos maravilhosos em troca de gestos de fachada; e muitos outros pagam o preço da adesão verbal para que os deixem em paz.²⁹ Mas, além de implicar uma concepção estática e reificada da cultura, como algo a ser preservado sob camadas de verniz refletor à guisa de camuflagem, este argumento esquece que em muitos casos as "concessões" foram bem reais, e que os efeitos da introdução de bens e valores europeus sobre as estruturas sociais nativas foram profundos. Ele esquece também que a relação com a parafernália dos invasores, ainda que inevitavelmente guiada por fins culturais autóctones, não se deixa ler sempre em termos de um instrumentalismo auto-esclarecido. Ele ignora, sobretudo, que a cultura estrangeira foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal.

Não é mera pírueta dialética dizer que os Tupinambá nunca foram mais si mesmos que ao exprimirem seu desejo de "ser cristianos como nosotros"; as eventuais vantagens práticas que buscavam ao declarar seu desejo de conversão estavam imersas em um "calcul sauvage" (Sahlins, 1985), onde ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular – exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propagavam; exatamente, aliás, como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados: os Tupinambá sempre foram uma "sociedade de consumo".³⁰ Isto que chamáramos de impulso aloplástico ou alomórfico dos Tupi não pode estar mais distante do patetismo da "alienação" ou do espelhismo do Mestre e do Escravo; ele é a contrapartida necessária de um canibalismo generalizado, que distingue radicalmente este da vertigem identificatória e aniquiladora própria dos imperialismos, ocidentais ou outros. As leituras do canibalismo tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção do outro negligenciam exatamente esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir sua alteridade. À moda (inconstante) da casa, porém – o "virar branco e cristão" dos Tupinambá não corresponde ao que queriam os missionários, como bem o demonstrou o recurso à terapia do compelle intrare.³¹

Como os Tupinambá perderam a guerra

A pregação escatológica dos padres coincidia com as idéias nativas sob alguns aspectos: imortalidade da alma, destino póstumo diferenciado conforme a qualidade da vida levada na terra, conflagração apocalíptica etc. Mas havia uma discordância de princípio quanto às injunções éticas envolvidas nas concepções cristã e indígena do reto caminho. Como vimos na fala de Pindabuçu, guerrear e vingar-se era consubstancial ao ser de um homem. O imperativo da vingança

guerreira sustentava toda a máquina social dos Tupi costeiros: "como os Tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra a seus contrários" (Soares de Souza, 1971 [1587]:320).³² Aqui está o avesso da inconstância indígena. Pois se os índios mostravam-se admiravelmente constantes em algo, e se de alguma coisa tinham um "sentimento muy sensible, y que les dure", era em tudo que dizia respeito à vingança:

Tienen guerra unos con otros, scilicet una generación contra otra generación, e diez e quinze e veinte leguas, de manera que todos entre sí están divisos... Y en estas dos cosas, scilicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honrra, y esta es su felicidad y deseo... Y no tienen guerra por cobdicia que tengan... sino solamente por odio y vengança... (Nóbrega, I: 136-7)

... llamando todos sus parientes que se viniesen a vengar – la qual es la maior honrra que tienen, porque quando alguno está en la fin de sus últimos días pide carne de sus contrarios para comer, porque así van consolados, y también se honrran mucho tener en la cabecera de la röd, donde duermen, un nollivo de carne... (Rodrigues, I: 307-8)

Y lo que más los tiene ciegos, es el incassiable appetitu que tienen de vengança, en lo qual consiste su honrra... (Grá, II: 132-3)

... sus guerras, en las cuales como tengan puesto quasi todo su pensamiento y cuidado en ellas... (Ancheta, III: 258-9)

[Antes de partirem à guerra, um principal os exorta, falando-lhes da] obrigação que têm de ir tomar vingança de seus contrários, pondo-lhes diante a obrigação que têm para o fazerem e para pelejarem valorosamente; prometendo-lhes vitória contra seus inimigos, sem nenhum perigo de sua parte, de que ficará dèles memória para os que após êles vierem cantar em seus louvores... (Soares de Souza, 1971: 320)

Se os brasís não tinham ídolos por quem morressem, morriam portanto, e matavam, por outras coisas: por seus "costumes inveterados". Eis por que estes eram o verdadeiro obstáculo, mais que os profetas. A vingança guerreira estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, tudo girava em torno deste tema. Note-se que também o discurso dos *karaiba*, se pregava a abolição de regras essenciais, suspendendo a ordem social – abandono da proibição do incesto, da vida agrícola e aldeã –, preservava e estimulava a empresa guerreira. A Terra sem Males não excluía, antes potencializava a guerra. Recordemos a tríade clássica de promessas dos profetas: longa vida, abundância sem trabalho, vitória contra os inimigos. O xamanismo possuía conexões decisivas com a guerra: os "Pagez et Caraibes", diz Thevet, "rendent responsables, comme oracles, à ce peuple, sur les evenemens de leurs affaires, et nommément des guerres, qui est leur estude principal" (1953: 77); "les

plus grandes choses que lesdits Pagez demandent à l'esprit, c'est sur le faict de la guerre..." (1953: 82).³³

O fio rubro da vingança percorria a vida e a morte dos homens e mulheres tupinambá. Ao nascer, um menino recebia um pequeno arco e flecha e um colar de garras de jaguar e de harpia,

à fin qu'il soit vertueux et de grand courage, comme le faisant protester de faire à jamais guerre à leurs ennemis: d'autant que ce peuple ne se reconcilie jamais à ceux contre lesquels il a eu autrefois guerre... Si c'est une fille, on lui pend au col des dens d'une beste qu'ils nomment *Capügouare*... à fin disent-ils, que leurs dents soient meilleures et plus fortes à manger leurs viandes... (Thevet, 1953: 50)

Não sei se é demasiado supor que "leurs viandes" se referia à carne dos cativos; mas os ritos da menarca envolviam a mesma imposição de um colar de dentes de capivara, "à fin... que leurs dents soient plus fortes à mascher leur breuvage qu'ils appellent *Kaouin*..." (1953: 207). Isto parece marcar os dois sexos por suas atividades principais no complexo guerreiro: os homens como responsáveis pela captura e morte dos inimigos, as mulheres como responsáveis pela produção de um componente essencial do festim canibal, o cauim.³⁴

Para os homens o rito de passagem equivalente aos ritos da menarca era a execução ceremonial de um prisioneiro. Sem ter morto um cativo e passado por sua primeira mudança de nome, um rapaz não estava capacitado a casar e ter filhos (Anchieta, 1933 [1585]: 434; Cardim, 1978: 103; Monteiro, 1949: 409); nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância (Thevet, 1953: 134). A reprodução do grupo, portanto, estava idealmente vinculada ao dispositivo de captura e execução ritual de inimigos, motor da guerra. Casados, os homens deviam presentear seus sogros e cunhados com cativos, para que estes pudessem se vingar e ganhar novos nomes; esta prestação matrimonial parece ter sido um dos requisitos para a saída de um homem da "servidão" uxorilocal.³⁵

À medida que iam tomando e executando cativos de guerra, os homens iam acumulando nomes e renome:

Sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta hé sua gloria por que mais fazem... (Nóbrega, II: 344)

Considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos, o que entre êles é habitual. Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre êles são aqueles que têm muitos nomes (Staden, 1974: 172).

De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre elles ha festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão com grandes ceremonias... (Cardim, 1978: 113)

Um dos mores apetites, que tem esta nação, é a matança dos imigos, pelo que fazem extremos... à conta de serem havidos por esforçados, que entre eles é a suprema honra e felicidade, tomado novos nomes, conforme os contrários que matam, dos quais alguns chegam a ter cento e mais apelidos... (Monteiro, 1949: 409)

Tais nomes, memória dos feitos de bravura, signos e valores essenciais da honra tupinambá, eram parte de uma panóplia que incluía escarificações, batões faciais, direito a discursar em público, e a acumulação de esposas. A poligamia suuntuária parece ter sido um atributo dos grandes guerreiros. Acumulação de cativos, de signos, de mulheres, de genros: escapando da dependência uxorilocal pelo renome guerreiro, um homem seria capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das filhas geradas nas suas muitas esposas: "e assim quem tem mais filhas é honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados..." (Anchieta, 1933: 329).³⁶

Por fim, se a proeza guerreira era condição da honra neste mundo, era também necessária para uma existência confortável no Além: só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estando votadas a uma miserável errância na terra, junto aos demônios *Anhang* (Thevet, 1953: 84-5; Léry, 1980: 185; Abbeville, 1975: 252; ver Métraux, 1979: 111-2; Fernandes, 1963: 285).³⁷ E mais ainda: se vingar-se matando inimigos era a marca de uma vida de valor, a *kalos thanatos* era a que se obtinha em combate, e supremamente sendo a vítima de uma execução ceremonial em terreiro. O cativeiro e o "sacrifício" deveriam ser suportados com bravura e altivez:

Aqueste mal de comer unos a otros anda muy dañado entre ellos, y es tanto que los días passados hablaron a uno o dos que tenfan a engordar para esto, si querfa que le rescatassen: él dezía que no lo vendiessen, porque le cumplía a su honrra passar por tal muerte como valiente capitán (Azpicuelta, I: 279).

Aos contrários lhe tem persuadido que em fazer todas aquelas cerimônias são valentes e esforçados, e logo lhes chamão fracos e apoucados se com o medo da morte refusão de fazer isto; e daqui ssocede que por fugir esta infamia, a seu parecer grande, fazem cousas ao tempo de morrer que será incredivel a quem não no tem visto, porque comem e bebem e se deleitão, como homens sem sentido, em os contentamentos da carne tão devagar como se não ouvessem de morrer (Anchieta, II: 386).

Há aqui dois motivos entrelaçados, um de ordem escatológica e pessoal, outro de ordem sociológica e coletiva. A devoração pelos inimigos estava associada a um tema característico das cosmologias tupi-guarani, o horror ao enterroamento e à putrefação do cadáver:

Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande (Anchieta, II: 113).

... e alguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste causa morrer, e ser fedorento e comido de bichos (Cardim, 1978: 114).

Jácome Monteiro, falando dos "agouros do gentio", relata que uma das coisas que fazia uma expedição guerreira desistir da empresa era o apodrecimento das provisões que levava:

... se a carne depois de cozida toma bichos, o que é mui fácil por causa da muita quentura da terra, e dizem que assi como a carne toma bichos, assim seus contrários não os comerão, mas deixá-los-ão encher de bichos depois que os matarem, o que é a mor desonra que há entre estes bárbaros... (Monteiro, 1949: 413)

Vê-se aqui a cumplicidade entre cativos e captores, que fazia com que o inimigo ideal de um tupinambá fosse outro tupinambá; de resto, vários aspectos do cativeiro e execução dos inimigos atestam um esforço de transformação do prisioneiro em um ser à imagem dos Tupinambá, se já não o eram: os europeus eram depilados e pintados à moda da casa, por exemplo (Staden, 1974); os cativos deviam dançar, comer e beber com seus captores, eventualmente acompanhá-los à guerra; e a entrega de uma mulher ao cativo, sua transformação portanto em um "cunhado", parece-me dever ser interpretada, neste sentido, como uma empresa de socialização do inimigo. Os Tupinambá queriam estar certos de que aquele outro que iriam matar e comer fosse integralmente determinado como um homem, que entendesse e desejassem o que estava acontecendo consigo.

Se não há dúvida de que a morte e a devoração pelos inimigos se inserem na problemática pan-tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa (Clastres, 1975; Viveiros de Castro, 1986) – e que assim o exocanibalismo tupinambá era diretamente um sistema funerário –, é igualmente certo que os Tupinambá não devoravam seus inimigos por piedade, mas por vingança e honra. Aqui entra o motivo sociológico que me parece fundamental, remetendo a algo talvez mais profundo que a este conjunto de temas personológicos sobre a putrefação e a incorruptibilidade – e mais resistente que o canibalismo aos esforços catequéticos e reformadores dos missionários, como veremos. O que a morte dos inimigos e a morte em mãos dos inimigos permitiam era exatamente a perpetuação da vingança:

... e depois que assi chegam a comer a carne de seus contrarios, ficam os odios confirmados perpetuamente, porque sentem muito esta injuria, e por isso andam sempre a vingar-se huns dos outros... (Gandavo, 1980: 139)

É preciso primeiramente que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela

vingança. Sempre que julgam ter sido ofendidos pelas nações vizinhas ou não, sempre que se recoram de seus antepassados ou amigos aprisionados e comidos pelos seus inimigos, excitam-se mutuamente à guerra... (Abbeville, 1975: 229)

A morte em mãos alheias era morte excelente porque era vindicável, isto é, justificável e vingável; morte com sentido, produtora de valores e de pessoas. Thevet exprime muito bem a conversão da fatalidade natural da morte em necessidade social, e desta em virtude pessoal:

Et ne pensez pas que le prisonnier s'estonne de ces nouvelles [que seria executado e devorado em breve], ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car (disent-ils) on ne se peult venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont été occis et massacrez en fait de guerre (1953: 196).

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas;³⁸ ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória que não era outra coisa que relação com o inimigo, por onde a morte individual era posta a serviço da longa vida do corpo social. Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente.³⁹ É que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor da perseveração da sociedade em seu próprio devir. O ódio mortal a ligar os inimigos era o sinal de sua mútua indispensabilidade; este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação com o outro, a vingança como *conatus* vital. A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um, e o destino de todos.

* * *

O lugar onde se pode melhor apreciar a função mnemônica da vingança é no diálogo entre o cativo e seu matador. O sacrifício do prisioneiro operava em duas dimensões distintas, uma "lógica" e a outra "fágica". A antropologia canibal era preparada por uma antropofagia dialógica, uma solene logomaquia a opor os protagonistas do drama ritual da execução. Este diálogo era o ponto culminante do rito. Foi ele, aliás, que tornou os Tupinambá famosos, graças à leitura cavaleiresca de Montaigne, que viu no complexo canibal um combate quase hegeliano.

no pelo reconhecimento, uma luta de morte travada no elemento do discurso (Lestringant, 1982).

De fato, o diálogo se presta à maravilha para uma leitura em termos de honra guerreira; mas, aparentemente, a pouco mais que isto. Os exemplos não trazem nenhuma evocação religiosa, nenhuma menção a divindades, ao destino póstumo da alma da vítima... Em troca, todos eles falam de algo que passou despercebido aos comentadores: o tempo.

O diálogo consistia numa arenga do matador, que perguntava ao cativo se ele era um daqueles que mataram membros da sua tribo, e se estava preparado para morrer; exortava-o a tombar como um bravo, "deixando uma memória" (Monteiro, 1949: 411). O cativo replicava orgulhosamente: afirmava sua condição de matador e canibal, evocando os inimigos que havia morto nas mesmas circunstâncias em que agora estava. Versão feroz da "vítima aquiescente", reivindicava a vingança que o abateria, e alertava: matem-me, pois os meus me vingarão; vocês tombarão da mesma forma.

Há diversas referências a estes diálogos, a maioria, infelizmente, em estilo indireto livre ou em glosas resumidas:

Y un dia antes que le maten, lávanlo todo, y el dia siguiente lo sacan, y póneno en un terreno atado por la cintura con una cuerda, y vienne uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diciendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarán, y otras cosas semejantes (Nóbrega, I: 152).

Feitas estas cerimônias, afasta-se algum tanto delle, e começa a fazer huma falla a modo pregaçam, dizendo-lhe que se mostre mui esforçado em defender sua pessoa, para que o nam deshonre, nem digam que matou hum homem fraco, afeminado, e de pouco animo, e que se lembre que dos valentes he morrerem daquella maneira, em mãos de seus inimigos, e nam em suas redes como mulheres fracas, que nam foram nascidas para com suas mortes ganharem semelhantes honras. E se o padecente he homem animoso, e nam está desamaiado naquelle passo, como acontece a alguns, responde-lhe com muita soberba e ousadia que o mate muito embora, porque o mesmo tem elle feito a muitos seus parentes e amigos, porem que lhe lembre que assi como tomam de suas mortes vingança nelle, que assi tambem os seus o hão de vingar como valentes homens e haverem-se ainda com elle e com todo a sua geraçam daquella mesma maneira (Gandavo, 1980: 137).

A seguir retoma o tacape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: "Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente tambem matou e comeu muitos dos meus amigos". Responde-lhe o prisioneiro: "Quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me" (Staden, 1974: 182).

'N'est-tu pas de la nation... qui nous est ennemie? et n'as-tu pas toy-mesme tué et mangé de nos parents et amis?' – Lui, plus assuré que jamais, répondait: 'Pa che tantan, aiouca atoupavé. Ouy, je suis très fort et en ay voirement assommé et mangé plusieurs... ô que je ne m'y suis pas feint; ô combien

j'ay esté hardi à assailir et à prendre de vos gens, desquels j'ay tant et tant de fois mangé'. L'exécuteur ajoutait: 'Toy estant maintenant en notre puissance seras présentement tué par moy, puis boucané et mangé de tous nous autres' – 'Eh bien, était-il répondu, mes parents mes vengeront aussi.' (Léry in Métraux, 1967: 62-3).

... mas pouco aproveitei, que ele não quis ser Cristão, dizendo-me que os que nós outros batizavamos não morriam como valentes, e ele queria morrer morte formosa e mostrar sua valentia, em o terreiro atado com cordas mui longas pola cinta, que três ou quatro mancebos têm bem estiradas, começou a dizer: "Matai-me, que bem tendes de que vos vingar em mim, que eu comi a fulano vosso pai, a tal vosso irmão, e a tal vosso filho" – fazendo um grande processo de muitos que havia comido destou-tros, com tão grande ânimo e festa, que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto... (Anchieta, 1933: 223-4)

... e é tanta a bruteza deste que, por não temerem outro mal senão aquelle presente tão inteiros estão como se não fosse nada, assim para fallar, como para exercitar as forças, porque depois de se despedirem da vida com dizer que muito embora morra, pois muitos tem mortos, e que alem disso cá ficão seus irmãos e parentes para o vingarem, e nisto aparelha-se um para furtar o corpo, que é toda a honra de sua morte (Cardim, 1978: 118).

e como êstes cativos vêm chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que já estão vingados de quem os há de matar, contando grandes façanhas e mortes que deram aos parentes do matador, ao qual ameaçam e a tôda a gente da aldeia, dizendo que seus parentes os vingarão (Soares de Souza, 1971: 326).

O diálogo parecia inverter as posições dos protagonistas. Anchieta se espanta: o cativo "mais parecia estava para matar os outros que para ser morto". E Soares de Souza registra esta outra inversão, agora temporal: os cativos diziam "que já estavam vingados de quem o há de matar". O combate verbal dizia o ciclo temporal da vingança: o passado da vítima foi o de um matador, o futuro do matador será o de uma vítima; a execução iria soldar as mortes passadas às mortes futuras, dando sentido ao tempo. Compare-se este discurso que só contém passado e futuro com o que disse H. Clastres sobre os cantos sagrados guarani:

[Nesta linguagem sagrada] celui qui parle est aussi et dans le même temps celui qui écoute. Et s'il questionne il sait qu'il n'y a pas d'autre réponse que sa question même indéfiniment répétée... (...) Une question qui n'appelle aucune réponse. Ou plutôt, ce que les belles paroles semblent indiquer, c'est que question et réponse sont également impossibles. Il suffit de prendre garde aux temps et aux formes des verbes: l'affirmation n'est qu'au passé et au futur; le présent est toujours le temps de la négation (1975: 143, 144).

Aqui, ao contrário, o presente é o tempo da *justificação*, isto é, da vingança, da afirmação do tempo. O duelo cativo-matador, associando indissoluvelmente as duas fases do guerreiro, que se respondem e se escutam – as perguntas e as respostas são permutáveis –, é aquilo que torna possível uma relação entre passa-

do e futuro. Só quem está para matar e quem está para morrer está efetivamente *presente*, isto é, vivo. Este diálogo era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá. A categoria *a priori* da vingança impunha um duplo esquematismo, verbal e canibal, que dava corpo ao devir. Antes de comer, era preciso conversar – e estes dois atos explicavam a temporalidade, que emergia da relação com os inimigos. Longe de ser um dispositivo de recuperação de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio deste agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente.⁴⁰

Qual o conteúdo desta memória instituída pela e para a vingança? Nada, se não a própria vingança, isto é, uma pura forma: a forma pura do tempo, a se dobrar entre os inimigos. Ao contrário do que propôs Florestan Fernandes em *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970), a vingança guerreira não era um *instrumentum religionis* que restaurava a integridade do corpo social ameaçado pela morte de um membro, fazendo a sociedade voltar a coincidir consigo mesma, religando-a aos ancestrais mediante o sacrifício de uma vítima; o canibalismo tampouco era uma "recuperação da substância" dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o elo de ligação com os inimigos, e não o inverso; a vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário.⁴¹

A dupla interminabilidade da vingança – processo sem termo e relação que não se deixava prender por seus termos – sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo: ligação com o passado, sem dúvida; mas gestação do futuro igualmente, por meio do grande presente do duelo ceremonial. Sem a vingança, isto é, sem os inimigos, não haveria mortos, mas tampouco filhos, e nomes, e festas. Assim, não era o resgate da memória dos mortos do grupo que estava em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. Estes eram os guardiões da memória do grupo, e a memória do grupo (nomes, tatuagens, discursos, cantos) era uma memória dos inimigos. Longe de ser uma afirmação obstinada de autonomia por parte dos parceiros deste jogo (como quis Florestan, e mais tarde P. Clastres), a guerra de vingança tupinambá era a manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição da autonomia; o que é a vingança como motor e motivo, senão um modo de reconhecer que a "verdade da sociedade" (Bataille, 1973: 64) está sempre nas mãos dos outros? A vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade; de uma sociedade que existia por e para os inimigos. Por isto não

se trata simplesmente de deslocar da religião e suas crenças para a vingança e suas honras a função de hipóstase da Totalidade: pois o que a vingança guerreira tupinambá exprimia, sem deixar de ser o valor cardinal desta sociedade, era uma incompletude ontológica. Constância e inconstância, abertura e teimosia eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros.

* * *

A vingança era assim o fundamento da "lei velha" (Pires, III: 110-1) que os missionários precisavam destruir. Se a religião *stricto sensu* era o domínio onde os índios se abriam à mensagem cristã, a guerra e seus desdobramentos era por onde eles se fechavam; se mostravam "muy fraca memória para as coisas de Deus", revelavam uma memória elefantina para as coisas dos inimigos. A inconstância lamentada pelos padres significava invariavelmente o retorno às práticas de execução ritual dos cativos, e por vezes ao canibalismo. Anchieta deblatera contra uma destas recaídas, a do chefe converso Tibiriçá, grande esperança dos jesuítas de Piratinha (São Paulo), que na "guerra geral" de 1555 dos Tupiniquim contra os Tupinambá tomou cativos e queria a todo transe matá-los à moda antiga:

Assim manifestou o fingimento da sua fé, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos cairam e voltam sem freio aos antigos costumes. Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos que... sujeitem os índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo (Anchieta, II: 207).

Este foi um dos pontos de discórdia na longa disputa entre os jesuítas e colonos pelo controle dos índios. Mesmo que não fossem cegos aos benefícios eventuais que a belicosidade intratupi trazia à segurança dos europeus e eventualmente à catequese,⁴² os padres obstavam à guerra por saberem de seus objetivos e consequências – a perseveração nos velhos costumes:

iendo los christianos nuevamente convertidos con sus otros parientes a la guerra, la qua[!] lo defendían los Padres porque era para se comer unos a otros... (Rodrigues, I: 318)

Os impedimentos que pera isto ir desta maneira como nós muito há desejavamos erão as guerras continuas e muy crueis que os mesmos naturaes entre si trazem, e este era o principal impedimento de com elles se poder entender por sua pouca quietação, e daqui procedião as mortes e comerem-se huns aos outros, que não foi foy pouco defender-lho... (Pires, II: 463-4)

Por isso se queixavam amargamente dos moradores europeus, que estimulavam as hostilidades entre os índios e coonestavam a abominação canibal:

A estes Indios, que ficarão aqui junto os christãos, posto que lhe defenderão o comer carne humana, não lhes tirão o hirem à guerra e lá matarem, e por conseguinte comerem-se huns a outros, o que bem se pudera defender a estes vizinhos dos christãos, segundo estão amedrontados, mas hé a pratica comum de todos os christãos fazerem-nos guerrear e matar, e induziremos-nos a isso por dizerem que assi estarão mais seguros; ho que hé total estorvo de sua conversão, e por esta causa e outras não ouzarão os Padres a bautizá-los, até se niso não prover... (Blázquez, II: 267)

Em toda a costa se tem geralmente, por grandes e pequenos, que hé grande serviço de N. Senhor fazer aos gentios que se comão e se travem huns com os outros, e nisto tem mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra... Louvão e aprovão ao gentio o comerem-se huns aos outros... (Nóbrega, III: 76-7)⁴³

Por esta causa se elevou tambem grande murmuração antre os christãos, dizendo que os deixassem comer que nisso estava a segurança da terra, não olhando que, aynda pera o bem da terra, hé melhor serem eles christãos e estarem sobrejetos... (Nóbrega, III: 90)

Mas os padres conseguiram, afinal, que os governadores-gerais condicionassem as guerras nativas a uma explícita licença oficial, punissem o crime de canibalismo e definissem os termos de rendição impostos aos grupos vencidos nas sucessivas guerras que lhes moveram os portugueses:

... que não matassem os contrarios senão quando fossem à guerra, como soem fazer todas as outras nações, e, se por acaso os cativassem, ou que os vendessem ou que se servissem delles como escravos (Blázquez, II: 382).

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador, fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros... fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para ante cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (Nóbrega, II: 450).⁴⁴

... pode vencer Men de Saa a contradição de todos os Christãos desta terra, que era quererem que os Indios se comessem, porque nisso punhão a segurança da terra e quererem que os Indios se furtassem huns aos outros pera elles terem escravos e quererem tomar as terras aos Indios contra rezão e justiça e tiranizarem-nos por todas as vias, e não que[re]rem que se ajuntem pera serem doutrinados... e outros inconvenientes desta maneira, os quais todos elle vence, a qual eu não tenho por menor victoria, que as outras que Nosso Senhor lhe deu; e defendeo a carne humana aos Indios tão longe quanto o seu poder se estendia, a qual antes se comia ao redor da cidade e às vezes dentro nella, prendendo os culpados, e tendo-os presos até que elles bem conhecessem seu erro... (Nóbrega, III: 329).

Através de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de fundamento e finalidade do *socius*, transformando-a em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambá perderam, duas vezes, a guerra.

As numerosas referências jesuíticas ao estímulo dado pelos colonos às hostilidades intratupinambá levantam a questão de saber se a extensão e intensidade da guerra indígena não teriam sido muito ampliadas pela invasão européia, não apenas daquele modo já evocado (ver nota 28) mas de forma mais direta e deliberada. Penso que este foi de fato o caso, pelo menos para algumas partes do Brasil; mas daí a se acreditar que o padrão guerreiro tupinambá de meados do século XVI se explica essencialmente pelo " contato com o Ocidente" (esta é a posição geral que Ferguson, 1990, apesar de suas ressalvas, termina por caucionar) vai uma distância só franqueável pela atual tendência a se imputar qualquer aspecto problemático – via de regra, irredutível a considerações prático-adaptativas – das sociedades ameríndias aos efeitos avassaladores do "Ocidente". Apesar de seu radicalismo bem-pensante, este tipo de explicação termina por ver os ameríndios como joguetes passivos da lógica inexorável do Estado e do Capital, como o seriam, aliás, da razão ecológica: entre a história e a natureza, desaparece a estrutura.

A guerra tupinambá era um dado irredutível desta sociedade, era sua condição fundante e seu modo de ser, que, se foi potencializado pela introdução de objetos estrangeiros e eventualmente explorado pelos europeus, não foi posto lá por eles. De resto, a importância da guerra na sociedade tupinambá não se mede pelo número de mortos que provocava, nem se deixa explicar muito facilmente por racionalizações ecológicas:

... toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem exceção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozarias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória (Anchieta, II: 113).

Esta citação permite introduzir uma precisão necessária face a algumas discussões recentes a propósito da guerra ameríndia. Não penso que os materiais tupinambá corroborem de qualquer maneira que seja as especulações sociobiológicas (enfeitadas por um duvidoso aparelho estatístico) de Chagnon (1988, 1990) sobre a vingança de sangue yanomami, o sucesso reprodutivo diferencial dos matadores, e assim por diante. No que concerne aos Yanomami, minha posição é de irrestrita concordância com Albert (1989, 1990) e Lizot (1989). Quanto aos Tupinambá, o que disse aqui sobre a guerra e a vingança se refere ao que se poderia chamar de ordem ideológica desta sociedade, tal como pode ser depreendida dos relatos dos cronistas e missionários. Os dados não permitem qualquer estimativa estatística sobre os casos de morte "violenta", ritual ou não; trechos como este de Anchieta acima parecem indicar que não se buscava o exterminio dos inimigos (e o raciocínio de Brás citado na nota 42 pertence indubitavelmente ao domínio das "just-so stories"). As batalhas indígenas descritas pelos cronistas envolviam um bocado de bravatas, troca de insultos e gesticulação, e não há nenhuma referência a carnificinas – exceto, justamente, quando se fala das guerras dos portugueses contra os índios.

A pessoa do prisioneiro, que podia viver anos entre seus inimigos até ter a morte decidida, era simbolicamente apropriada por uma quantidade de gente: o captor, as mulheres que o recebiam e guardavam, os homens a quem eram presenteados pelo captor, o matador ritual... Depois de executado, o inimigo era comido por centenas de pessoas; uma só morte podia reunir diversas aldeias aliadas, que partilhavam então uma espécie de sopa muito rala, onde se achava diluída a níveis quase homeopáticos a carne do contrário. A carne dos inimigos era simbolicamente (se nem sempre realmente) escassa, pois um inimigo era comido até a última unha, como diz Anchieta. Quanto à poliga-

mia dos principais e guerreiros renomados, é difícil precisar a parte real deste ideal. Penso que a situação tupinambá se encaixa sem grandes problemas na imagem das "bride-service societies" proposta por Collier & Rosaldo (1981), sendo assim possível que valesse também para eles a observação de que o laço entre poligamia e eficiência bélica é mais ideológico que objetivo, neste tipo de sociedade (1981: 294, 312). Isto posto, não se pode nem se quer ignorar as inúmeras informações que sublinham o alto valor atribuído à proeza guerreira, a omnipresença do tema da vingança, a natureza iniciatória do homicídio, e as conexões entre guerra e casamento. Seja como for, embora os Tupinambá fossem extremamente belicosos, eles não parecem ter sido particularmente "violentos". Os cronistas e missionários representam sua vida cotidiana como marcada pela astúcia, generosidade e cortesia. E, como observei acima, seu ódio aos inimigos e todo o complexo do cativeiro, execução ritual e canibalismo estavam assentados em um reconhecimento integral da humanidade do contrário – o que nada tem a ver, bem entendido, com qualquer humanismo...

* * *

Há um aspecto dos maus costumes do gentio que merece destaque – o papel central que o cauim de milho ou mandioca desempenhava no complexo da guerra tupi. O lugar das bebidas fermentadas nas culturas ameríndias ainda está à espera de uma síntese interpretativa; ele mantém relações estreitas com o motivo do canibalismo, e aponta para a importância decisiva das mulheres na economia simbólico-ritual destas culturas. Os materiais tupinambá sugerem ainda uma vinculação entre as festas de bebida e a memória, mais especificamente a memória da vingança. Os índios bebiam para não esquecer, e aí estava o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação metonímica com tudo que queriam abolir. Já vimos acima que Anchieta punha como um dos impedimentos à conversão "seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais..." (1933: 333). Foi mais difícil acabar com os "vinhos" que com o canibalismo, mas as bebedeiras traziam sempre o espectro desta abominação:

Seus prazeres são como an-de ir á guerra, como an-de beber hum dia e huma noute, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pee correndo toda a Aldea, e como an-de matar os contrarios e fazer cousa nova pera a matançā; an-de aparelhar pera seus vinhos e cozinhadas de carne humana; e as suas santi-dades, que dizem que as velhas se an-de tornar moças... (Jácome, I: 242)

... porque es esta gente tan indómita y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana, de lo qual por la bondad de Dios tenemos apartados estos; y con todos tienen tan arraigada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentílicos, que no ay remedio para los apartar del todo dellos (Anchieta, II: 120-1).

Y lo que más los tiene cegos, es el incassiable appetitu que tienen de venguança, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beven, hecho de raízes o frutas, que todo a de seer masticado

sus hijas y otras moças, que solas ellas en quanto son vírgines usão pera este officio. Ni sé otra mejor traça de infierno que ver una multitud dellos quando beven, porque pera esso combidan de mui lexos; y esto principalmente quando tienen de matar alguno o comer alguna carne humana, que ellos taren de moquen (Grã, III: 132-3).

De aqui fuy harto triste para otras aldeas, donde también les hablé cosas de nuestro Señor. Holgavan de oyrlas, mas luego se les olvidan, mudando el sentido en sus vinos y guerras (Azpicuelta, II: 248).

Torno aos nossos, os quais estão divididos em três habitações para que possam livremente beber, porque este costume, ou por melhor dizer natureza, mui dificultosamente se lhes há de extirpar, o qual permanecendo não se lhes poderá plantar a fé de Christo (Anchieta, II: 368).

A atitude dos jesuítas quanto à bebida recorda os discursos modernos sobre o consumo de drogas como fonte de todos os males e crimes, com a particularidade de que as cauinagens tupinambá eram uma intoxicação pela memória. Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam; o cauim era a droga da inconstância:

Estes nossos catecumenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e ja raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhe vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. Mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomírias; e alguns são-nos tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura... (...) Diminui contudo esta nossa consolação a dureza obstinada dos pais, que, excepto alguns, parece quererem voltar ao vômito dos antigos costumes, indo às festas dos seus misérrios cantares e vinhos, na morte próxima de um [contrario] que se preparava numa aldeia vizinha (Anchieta, II: 194).

A função presentificadora das cauinagens e sua relação com o "complexo oral" dos cantos, declaração dos feitos de bravura e proferimento dos nomes são soberbamente expressas por Jácrome Monteiro (1949: 409-10):

... tomado novos nomes, conforme aos contrários que matam, dos quais chegam alguns a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miudos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira vez que a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os imigos, e isto é o que cantam e contam. Contudo os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos, na qual só se ouve a prática da guerra, como mataram, como entraram na cerca dos imigos, como lhe quebraram as cabeças. Assim que os vinhos são os memoriais e crónicas de suas façanhas.⁴⁵

Recorde-se finalmente que o cauim só podia começar a ser bebido por quem já matara inimigo, ou por pessoas já casadas (logo, por homicidas e mulhe-

res que passaram pelo rito de puberdade; ver Monteiro, 1949: 409; Cardim, 1978: 103-4). Isto explica observações como as seguintes:

De los nifios tenemos mucha esperanza, porque tienen habilidad y ingenio, y tomados ante que vaian a la guerra, ado van y aun las mujeres, y antes que bevan y entendian en desonnestidades (Grã, II; 132-3)

... los hombres hasta 18 y 20 annos dan buena muestra, dende adelante comienzan a bever y hâzense tan rudos y tan ruines que no es de creer. Este es el pecado de que parece menos se emendarán, porque mui poco es el tiempo que no estén beodos, y en estos vinos, que ellos hazen de todalas cosas, se tratan todalas malicias y dishonestades... (Grã, II: 294)

E explica também o orgulho dos padres quando os meninos internos nos colégios tomavam atitudes como a relatada por Pero Correia (II: 70):

... y son algunos destos moços [os meninos da escola de Piratininga] tan vivos y tan buenos y tan atrevidos, que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no bevan.⁴⁶

* * *

Chegamos enfim à questão do abandono do canibalismo. Vimos como a primeira carta de Nóbrega (I: 111) e o colóquio de Pindabuçu com Thevet sugeriam que os Tupinambá pareciam dispostos a deixar o aspecto canibal de seu sistema guerreiro em troca da saúde, longa vida e outras coisas que lhes prometiam os padres, mas que a guerra de vingança, enquanto tal, era intocável.

Já transcrevemos passagens das cartas e demais crônicas que atestam a importância do canibalismo, enquanto forma perfeita e acabada da vingança, a coroar o longo ritual de captura, cativeiro e execução dos inimigos. Há numerosas outras referências às dificuldades de se resgatarem inimigos das mãos dos índios, a violenta oposição a seu batismo *in articulo mortis* (estrangava-lhes a carne, como vimos), e os artifícios a que os Tupinambá recorriam para comer os contrários à revelia dos padres.⁴⁷ Mas as cartas mostram também uma certa ambigüidade dos índios frente aos argumentos escandalizados dos missionários, uma atitude que hesita entre a firmeza e o lavar as mãos:

[Estão] muy arraygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el traspasamiento deste mundo, piden luego carne humana, deciendo que no lleva[n] otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que va[n] más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su vingança. El más del tiempo gasto em repreender este vicio. La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también,

que es costumbre de se vengaren de aquella manera, pues los contrarios comen a ellos: que porqué les quiero tirar su verdadero manjar? (Azpicuelta, I: 182)

Mesmo entre os Tamoio de Iperoig, muito pouco sujeitos aos europeus e ainda fora do círculo da doutrinação jesuítica, Anchieta encontra uma certa compreensão para com sua mensagem anticanibal:

[Admoestei-lhes]... especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu Creador, e eles nos prometiam de nunca mais comê-la, mostrando muito sentimento de ter mortos, sem êste conhecimento, seus antepassados e sepultados no inferno. O mesmo diziam algumas mulheres em particular, que pareciam folgar mais com nossa doutrina, as quais prometiam que assim o fariam; aos homens em geral falámos nela, dizendo-lhes como Deus o defende, e que nós outros não consentiamos em Piratininga aos que ensinavamos que os comessem a eles nem outros alguns, mas eles diziam que ainda de comer de seus contrários, até que se vingassem bem deles e que devagar cairiam em nossos costumes, e na verdade, porque costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes ha de arrancar tão presto, ainda que é certo que ha algumas de suas mulheres que nunca comeram carne humana, nem a comem, antes ao tempo que se mata algum, e se lhes faz festa no lugar, escondem todos seus vasos em que comem e bebem, porque não usem deles as outras, e junto com isto têm outros costumes tão bons naturalmente que parecem não haver procedido de nação tão cruel e carniceira (1933: 201).

Na verdade, se algumas cartas põem os índios dizendo que a carne humana é "seu verdadeiro manjar", como a de Azpicuelta acima, ou esta de Blázquez (II: 383):

... asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e despois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achesgue a este...

outras, como a de Anchieta, indicam que o canibalismo não era uma unanimidade. O Apóstolo do Brasil repetirá isto anos mais tarde: "Todos os da costa que têm uma mesma língua comem carne humana, posto que alguns em particular nunca comeram e têm grandíssimo nojo dela" (1933: 329). É neste mesmo documento de 1584, aliás, que se acha aquela enumeração dos impedimentos à conversão que transcrevemos no começo do presente trabalho; note-se que a lista de Anchieta já não inclui o canibalismo como um dos impedimentos. Entre os índios sob o controle dos jesuítas e dos colonos, àquela altura a guerra índia já estava completamente submetida aos fins dos invasores, ou prosseguia sob a forma minimalista da vingança sem festim canibal. No Maranhão francês dos primeiros anos do século XVII, Abbeville encontrará uma mesma aparente repugnância física ao canibalismo, praticado quase como por obrigação:

Não é prazer propriamente que as leva a comer tais petiscos, nem o apetite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos (1975: 233).

Não parece fácil conciliar estas informações sobre a repulsa ao canibalismo, e sobre uma certa disposição em deixá-lo, com aquelas que afirmam seu valor e honra, e mesmo sua excelência enquanto prática alimentar, como o famoso diálogo de Hans Staden com o principal Cunhambebe (1974: 132):

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m'a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: "Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?". Mordeu-a então e disse: "*Jauára ichê*". "Sou um jaguar. Está gostoso." Retirei-me dele, à vista disto.⁴⁸

Bem, pode-se argumentar que os dados sobre os Tupi antigos provêm de muitos pontos da costa brasileira, e referem-se a épocas diferentes – não haveria por que termos uma opinião monolítica sobre as virtudes da carne humana. Teríamos algo como o caso dos Aché, que à época da pesquisa dos Clastres estavam divididos em dois grupos, um canibal, o outro não, e assim

répondirent à la question de l'ethnologue qui voulait savoir pourquoi chacun était ce qu'il était. Les cannibales: nous mangeons les morts parce que la chair humaine est douce. Les autres: nous ne mangeons pas la chair humaine parce que c'est amer (Clastres, 1972: 82).

Questão de gosto cultural, dir-se-ia. O problema é que no caso tupinambá as opiniões variavam dentro de um mesmo grupo; sobretudo, mesmo aqueles grupos que prezavam enormemente este comer e esta comida deixaram com relativa facilidade tais práticas. De qualquer modo, está claro que a prática do canibalismo tinha um peso diferenciado no sistema guerreiro dos Tupi e Guarani da costa; os dados sugerem, por exemplo, que os Tupinambá da Bahia eram especialmente tenazes no apego a ela, que os Tupiniquim de São Paulo se deixaram dissuadir com maior facilidade, e que os Carijó (Guarani) do litoral sul e do sudoeste de São Paulo eram pouco dados ao canibalismo.⁴⁹

Uma explicação para o abandono do canibalismo pelos índios, ou, antes, a determinação dos motivos e processos que responderam pela maior facilidade com que esta prática foi coibida pelos jesuítas e governadores-gerais, comparativamente ao caso da guerra de vingança *tout court*, exigiria uma análise global do significado do canibalismo na sociedade e na cosmologia tupinambá, algo que não podemos fazer aqui.

Já mencionamos um aspecto do motivo canibal, aquele que o toma pela perspectiva da vítima – evitação do enterramento e da putrefação, ou, dito de ou-

tra forma, um método de "aligeiramento do corpo", tema fundamental na personologia tupi-guarani (Clastres, 1975; Viveiros de Castro, 1986; Combès, 1985-86, 1987). Da perspectiva dos devoradores, o canibalismo deixa entrever múltiplas conexões. Antes de mais nada, ele era a parte e a forma da vingança que cabia à comunidade dos captores e seus aliados – ao passo que a morte ritual era levada a cabo por um só homem, que não comia da carne do contrário; neste sentido, era a máxima socialização da vingança, pela qual todos os devoradores se afirmavam como inimigos dos inimigos, colocando-se assim no campo da "revindita compulsória" (Fernandes, 1963: 123) destes. Em seguida, há indícios de que ele remetia aos mesmos temas escatológicos e personológicos que atravessam a religião, o xamanismo e a mitologia tupi-guarani: assim, as repetidas menções à voracidade das velhas (grandes inimigas dos jesuítas nessa história de acabar com o canibalismo)⁵⁰ sugerem que o que se buscava no repasto canibal não devia ser diferente daquilo que os *karaiba* prometiam: "Y promételes longa vida, y que las viejas se han de tornar moças..." (Nóbrega, I: 151; ver também Jácome, I: 242; Azpicuelta, II: 246). O canibalismo parece assim ter sido, entre muitas outras coisas, o método especificamente feminino de obtenção da longa vida, ou mesmo da imortalidade, que no caso masculino era obtido pela bravura guerreira e a coragem na hora da morte. Há mesmo indicações de que a carne humana era diretamente produtora daquele aligeiramento do corpo que os Tupi-Guarani buscaram de tantas formas diferentes, pela ascese xamântica, a dança, a ingestão do tabaco... (ver Combès, 1987, e Saignes, s/d, ali citado). Por fim, o rito canibal era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso fundamental da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este.⁵¹

Forma máxima da vingança, o canibalismo não era entretanto sua forma necessária. O gesto crucial da vingança guerreira era o esfacelamento do crânio do contrário, ritualmente executado pelo matador. Era a quebra do crânio que qualificava à obtenção de um novo nome; e por vezes se desenterravam inimigos para lhes partir a cabeça:

... porque não se contentam de matar os vivos, mas também de desenterrar os mortos e lhes quebrar as cabeças para maior vingança e tomar novo nome... (Anchieta, 1933: 237)

... se encontram alguma sepultura antiga dos contrários, lhe desenterram a caveira, e lha quebram, com o que tomam nome novo, e de novo se tornam a inimizar (Soares de Souza, 1971: 301).⁵²

Este gesto era exclusivamente masculino: as mulheres podiam matar um prisioneiro com as próprias mãos, quando furiosas; mas precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver (Anchieta, 1933: 203).

O fato de a vingança em sua forma mínima e necessária – confronto com o inimigo para quebrar-lhe o crânio, de preferência na situação ritual – ter resistido mais que o canibalismo às injunções jesuíticas se deve, provavelmente, à sua indispensabilidade na produção de pessoas masculinas completas, matadores renomados e re-nominados; sem dúvida, o fato de que o canibalismo era uma abominação absoluta, enquanto a vingança era apenas um "mau costume", também deve ter contribuído para uma maior tolerância dos europeus frente a esta. De qualquer forma, talvez seja possível ver no abandono do canibalismo uma derrota sobretudo da parte feminina da sociedade tupinambá.⁵³

Quão fácil foi dissuadir os Tupinambá de comerem os inimigos? Na Bahia, isto exigiu uma campanha de guerras, às vezes de extermínio (Itapoã, Paraguaçu), conduzida pelos governadores-gerais, que terminou com a proibição de guerras indígenas sem licença e com a decretação da pena capital para o crime de antropofagia. Os índios submetiam-se com a morte na alma:

[O principal Tubarão vai à guerra]: Pediu elle licença ao Governador pera matar aquelle, pois era dos que avião mortos aos seus pera consolar ho nojo que tinha dos que lhe aviam mortos. Deu-lhe o Governador licença pera o matarem fora da Aldea. Fizerão-no asi, e mataram-no e comerão-no, porque lho acharão a cozer. [Ante o protesto dos padres, o governador Duarte da Costa] mandou apregoar por suas Aldeas sob pena de morte que ninguem comece carne humana, de maneira que os Índios fiquaram mui atemorizados (Blázquez, II: 267-8).

Fez-se-lhe duro aos Índios este contrato, porque, asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este: e esta era a causa porque dizião ao Governador que em lhes tirar isto lhes tiravão toda a gloria e honra que lhes deixarão seus avoos, mas contudo que elles estavão aparelhados dahi por diante não fazer mais isto que nós tanto abominavamos, com tal condição que lhes deixassem agora matar sete contrários que avia muito tempo que os tinham em cordas pera comer, alegando que elles tinham mortos seus pais e seus filhos. Concedeo-lho o Governador, excepto que não nos comessem, e asi o prometerão, causa que elles nunca fizerão, nem fizerão se não nos pusera em tam grande aperto, porque não se tem por vinguados com os matar, senão com os comer (Blázquez, II: 382-3).

Mas terminaram por se submeter, e logo o canibalismo não era mais que uma memória envergonhada:

Todos estes vão perdendo ho comer carne humana e, se sabemos que alguns ha tem pera comer e lha mandamos pedir, ha mandão, como fizerão os dias passados e no-la trazem de mui longe pera que a enterremos ou queimemos, de maneira que todos tremem de medo do Governador... (Pires, II: 471)

Ha carne humana que todos comião e muy perto da cidade hé agora tirada, e muitos tomão já por injuria alembrar-lhe aquelle tempo, e se em alguma parte se comem são amoestados e castigados por isso... (Nóbrega, III: 57)

... e que não avião de matar nem comer carne humana: isto foy superfluo porque já o eles agora não fazem (Pires, III: 313).

Dizem-me todos que hé muy facil acabarmos com elles que não comão carne humana... (Pereira, III: 334)

No sul, entre os Tupiniquim de São Vicente e Piratininga, os jesuítas parecem ter conseguido sucesso mais rápido na empresa de dissuasão:

Es también mucho para espantar y dar muchas gratias al todo poderoso Dios que ni estes ni los otros de los lugares vezinos que ya algún tiempo oyeron de nosotros y aún agora muchas veces oyen la palabra de Dios no comen carne humana, no teniendo ellos subiección alguna ni miedo de los christianos (Anchieta, III: 259-60).

E mesmo as recaídas eventuais dos catecúmenos, que levaram Anchieta repetidas vezes a clamar pela "prédica da espada e da vara de ferro" (III: 554), não incluíam o canibalismo:

[Estão] totalmente metidos en sus antiguas y diabólicas costumbres, excepto el comer carne humana, lo qual, por la bondad del Señor, paresce que está algo desarraigado entre estos que ya enseñamos. Verdad es que aún hazen grandes fiestas en la matanza de sus enemigos ellos y sus hijos, etiam los que sabian leer y escribir, bebiendo grandes vinos como antes acostumbravan y, si no los comen, danlos a comer a otros sus parientes que de diversas partes vienen y son convocados para las fiestas. Todo eso viene de ellos no estar subiectos... (Anchieta, III: 370)

Uma peça essencial da luta contra o canibalismo – talvez a jogada decisiva – foi a internação dos meninos índios nas escolas jesuíticas, com a inculcação muito provável de um horror sagrado àquela prática:

... porque aunque muchos mochachos buelven atraz a seguir las costumbres de sus padres adonde no tienen subiección, a lo menos esto se gana, que no buelven a comer carne humana, antes lo estrafan a sus padres... (Nóbrega, III: 361)

Haveria todo um outro estudo a fazer sobre a estratégia jesuítica de seqüestro dos meninos tupinambá.

* * *

Os materiais tupinambá parecem assim justificar as observações de Lévi-Strauss (1984) sobre a labilidade do canibalismo. Ali onde esta prática existe, ela é raramente coextensiva ao corpo social; e mesmo

[I]à où sa pratique paraît être la norme, on note des exceptions sous forme de réticence ou de répulsion. On est aussi frappé par le caractère labile des coutumes cannibales. Dans toutes les observations dont on dispose depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours, on les voit surgir, se répandre, disparaître dans un laps de temps très court. C'est sans doute ce qui explique leur abandon fréquent dès les premiers contacts avec les Blancs, avant même que ceux-ci ne disposent de moyens de coercition (1984: 143).

No caso tupinambá, se o canibalismo coincidia com o corpo social inteiro (homens, mulheres, crianças, todos deviam comer do contrário) – de fato, era o que constituía este corpo em sua máxima densidade e extensão, no momento dos festins canibais –, sua prática exigia uma exclusão aparentemente menor e temporária, mas decisiva: o matador não podia comer de sua vítima. Isto me parece significar mais que uma aplicação daquele princípio de ampla difusão na América indígena, que reza ser vedado ao caçador comer de sua presa; pois a abstinência do matador aponta para uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, se a comunidade se transformava em uma malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal (lembremos do jaguar de Cunhambebe) e um devir-inimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a receber um novo nome e uma nova personalidade social – ele e seu inimigo morto eram, num certo sentido, os únicos propriamente humanos, em toda a cerimônia. O canibalismo era possível porque um não comia.

Vimos também que, apesar de suas múltiplas conexões religiosas e seus significados escatológicos e cosmológicos, o canibalismo não era o *sine qua non* do sistema da vingança guerreira, mas sua forma última. Vimos ainda que algumas fontes atestam a existência de movimentos de repulsa à manducação de carne humana. Observamos que, em pelo menos algumas partes do Brasil, o canibalismo foi abandonado por não muito mais que a pregação jesuítica, antes de qualquer possibilidade de pressão militar. E notamos, por fim, que ele não parece ter passado da década de 1560 entre os Tupinambá em contato direto com os europeus.

Lévi-Strauss tem o canibalismo por uma forma instável que se desenha contra um fundo de identificação a outrem, fundo este que seria como a condição geral da vida social (1984: 143-4): o canibalismo seria uma espécie de ponto extremo de um gradiente de sociabilidade, cujo outro pólo seria a indiferença ou incomunicabilidade.⁵⁴ Se este é o caso, então o abandono de tal prática significou, de alguma forma, a perda de uma dimensão essencial da sociedade tupinambá – a sua "identificação" aos inimigos, sua determinação heteronômica pelos outros, ou seja, sua essencial *alteração*. É também o caso de nos perguntarmos se a relativa rapidez com que o canibalismo foi abandonado não se deveu de fato à chegada dos europeus – mas não apenas ou principalmente porque estes a abominavam e reprimiam, e sim porque eles ocuparam o lugar e as funções dos inimigos na so-

ciedade tupi, de uma forma tal que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários. A persistência da vingança guerreira e de suas consequências onomásticas, honoríficas e memoriais atesta que o motivo da predação ontológica continuou a ocupar os Tupinambá por algum tempo ainda; atesta também que (como o atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos) não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes da substância mesma do corpo social – substância que não era mais que esta relação canibal com os outros. De qualquer modo, se o canibalismo é uma forma "lábil" e "instável" por excelência – eu ia dizer inconstante –, ele não pode ter sido mais emblemático dos Tupinambá, admiravelmente constantes em sua inconstância.

Os Araweté, pequeno povo tupi contemporâneo da Amazônia oriental, afirmam (não sei se crêem) que os *Mai*, raça de divindades celestes, são canibais. Os *Mai* devoram as almas dos mortos recém-chegadas ao céu; em seguida, emergem os despojos em um banho mágico que ressuscita e rejuvenesce os mortos, transformando-os em seres imortais como eles mesmos, que vivem em um paraíso perfumado onde abunda a bebida, o sexo e a música. As únicas almas que não sofrem a prova da devoração são aquelas de homens que mataram um inimigo em vida. Temidos pelos *Mai*, os matadores araweté já são como eles, ferozes e canibalescos (pois se considera que, ao matar um inimigo, um homem tem sua bariga enchida com o sangue deste, que deve purgar); não precisam assim ter digerida uma humanidade que já deixaram para trás. Os *Mai*, que abandonaram a terra no começo dos tempos, não são pais, criadores ou mesmo heróis culturais dos homens; na verdade, são classificados como "nossos gigantescos *tiwã*". *Tiwã*, palavra de conotações agressivas, significa "afim potencial", e é desta forma que o espírito de um inimigo morto chama seu matador, em sonhos, para lhe ensinar cantos. Em suma: estes canibais celestes, que nos devoraram para nos transformarem em algo à sua imagem e semelhança, são inimigos e afins potenciais dos humanos; mas também representam um ideal para nós. A partir da sociologia canibal dos Tupi do século XVI, os Araweté desenvolveram uma escatologia canibal; os inimigos se transformaram em deuses, ou, antes, nós humanos é que ocupamos agora o lugar dos inimigos, enquanto esperamos ser, com a morte, transformados em nossos inimigos-cunhados, os deuses (Viveiros de Castro, 1986). Os *Mai* são, de alguma forma, os Tupinambá divinizados. Como se vê, a alma selvagem dos Tupi continua envolvida com histórias de canibalismo.

NOTAS

(1) Como é praxe na literatura etnológica, estarei usando o etnônimo "Tupinambá" para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII: Tupinambá propriamente di-

tos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura.

(2) A. - C. Taylor (1984: 233, n. 8) observou de passagem que a naturalização dos ameríndios das terras baixas fez-se sobretudo em termos do reino vegetal. Para um exemplo recente disto, veja-se G. Freyre (1954 [1933]: 214-5) a contrastar a "resistência mineral" dos Inca e Azteca (a metáfora aqui sendo a do bronze, não a do mármore) com a resistência de "pura sensibilidade ou contratilidade vegetal" dos selvagens brasileiros. Valeria a pena fazer a história desta imagística, que por vezes (como na página de Vieira) recorda irresistivelmente as composições de Arcimboldo.

(3) Isto é ainda o *Sermão do Espírito Santo* (Vieira, 1957 [1657]: 216). Sobre o motivo de São Tomé na Ásia e na América, e sua assimilação ao demiurgo tupinambá Sumé, ver S. Buarque de Hollanda, 1969: 104-25, e Métraux, 1979 [1928]: 7-11.

(4) Poderia ter citado Gandavo: "sam mui inconstantes e mudaveis: crêm de ligeiro tu do aquillo que lhes persuadem por dificultoso e impossivel que seja, e com qualquer dissuacãam facilment o tornam logo a negar..." (1980 [1576]: 122; ver também a p. 142, onde a inconstância aparece no contexto da catequese); ou ainda a anedota de Léry que conclui: "voilà l'inconstance de ce pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l'homme..." (1980 [1576]: 193-4). Abbeville é o único, salvo engano, a destoar, num irenismo quase suspeito: "... outros dizem que eles são inconstantes, volúveis. Na verdade são inconstantes se deixar-se conduzir unicamente pela razão pode ser chamado inconstância; mas são dóceis aos argumentos razoáveis, e pela razão faz-se deles o que se quer. Não são volúveis, ao contrário, são razoáveis e em nada obstinados..." (1975 [1614]: 244). Mesmo Evreux, em geral tão simpático aos nativos como o outro capuchinho, bate na tecla: "Ils sont fort amateurs de vin... lubriques extrêmement..., inventeurs de fausses nouvelles, menteurs, légers, inconstants..." (1985 [1614]: 85). Veja-se enfim a *Crônica da Companhia de Jesus*: "São inconstantes e variáveis..." (Vasconcelos, 1977 [1663]: vol. I, 103).

(5) Ver nota 2, *supra*. Ambas as raças, naturalmente, subordinadas ao português racional. O tema das "três raças" na formação da nacionalidade brasileira tende ainda a atribuir a cada uma delas o predominio de uma faculdade – aos índios a percepção, aos africanos o sentimento, aos europeus a razão –, numa escala que, como em Freyre, evoca as três almas da tradição aristotélica: vegetativa, animal, racional. E, por falar em Aristóteles (patrônio do debate quinhentista sobre a natureza e condição dos ameríndios, como se sabe), pergunto-me, com o devido medo do ridículo, se ele não teria a sua parte na história da imagem vegetal dos índios, a partir justamente desta proverbial inconstância e indiferença à crença. Na *Metafísica*, lemos que o homem que "não tem opinião sobre nada", recusando-se em particular a se curvar ao princípio de não-contradição, "não é melhor que um vegetal" (1000a6-1-15); mais adiante o filósofo pergunta: se este homem "não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?" (1008b5-10). Veja-se esta passagem do *Diálogo da conversão do gentio*: "Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quisedes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá [sim], dizem azam [não]..." (Nóbrega, II: 322).

(6) Para as "três potências da alma" no caso dos índios, ver o *Diálogo da conversão do gentio* (Nóbrega, II: 332-40).

(7) O *topos* do contraste entre o apostolado no velho e no novo mundo parece ter desempenhado um papel importante na reflexão de Vitoria, Soto e seguidores: "... the missionaries saw their task as primarily one of instruction. The Indians were not Jews or Muslims who had to be forced to accept a religion which their own beliefs held in contempt. They were merely ignorant misguided people who would soon see the light of reason once the baggage of their old way of life had been swept away" (Pagden, 1982: 102).

(8) A literatura é enorme. Sobre os debates antropológicos ibéricos, ver Pagden, 1982; para os jesuítas no Brasil, ver minimamente Menget, 1985, e Baeta Neves, 1978; para a questão geral da imagem do índio no século XVI, Carneiro da Cunha, 1990; para a literatura francesa sobre os Tupinambá, ver Lestringant, 1990.

(9) A antropologia dos jesuítas, como notou Menget (1985: 192), deixou seus frutos na legislação e nas políticas do Estado brasileiro para os índios.

(10) Naturalmente, esta conjectura algo portentosa sobre a relação entre as modernas noções de cultura e as noções teológicas de crença exigiria um certo trabalho para dela se tirar alguma coisa de útil. Desde Bourdieu, pelo menos, tornou-se de bom tom falar no viés teoricista dos antropólogos, que os faz ver a cultura como sistema arquitetônico de regras e princípios etc. etc. Seria interessante ver a dependência desta própria postura "teoricista" quanto ao paradigma teológico. A questão da crença, por seu lado, que continua a obcecar a antropologia de tradição anglo-saxã, lança provavelmente suas raízes para além de Hume, direto no protestantismo; e o papel decisivo da doutrina calvinista do símbolo na formação da antropologia religiosa vitoriana (sem falarmos no que pode ter contribuído para o princípio genebrino da arbitrariedade do signo...) ainda é outra coisa que está por ser devidamente analisada.

(11) Literalmente de terceira classe – os Tupinambá são um dos casos da terceira categoria de bárbaros de Acosta (Pagden, 1982: 164-72). O jesuíta Serafim Leite (1938: 12-3) aventura o delicioso sofisma: como a questão da conversão dos índios do Brasil não era *doutrinária*, mas uma questão de *costumes* (grifos dele), não houve nenhuma violência na catequese jesuítica, nem vileza alguma nas chantagens materiais que os missionários praticavam contra os índios para convertê-los: "porque só há lugar para a violência quando se arranca uma religião ou um culto, impondo-se-lhe outro. Ora não era isto que se dava". O *campelle intrare* teria sido portanto apenas uma questão de ensinar boas maneiras...

(12) Mas podiam também escarnecer da doutrina católica, sobretudo depois que haviam tido tempo de experimentar as iniquidades dos brancos. Assim, Vieira relata escandalizado o que encontrou a missão aos Tobajaras da Serra do Ibiapaba, em meados do século XVII: "Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes e dos sacramentos estavam muito deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. Estes chamam à Igreja igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa, e à doutrina moranduba dos abarés, que quer dizer patranhas dos padres..." (1957 [sem data]: 231). Mas bem antes disto Staden já se defrontara com o sarcasmo indígena frente à religião europeia: "Tive que cantar-lhes alguma cousa, e entoiei cantos religiosos, que precisei explicar-lhes em sua língua. Disse: 'Cantei sobre o meu Deus'. Responderam que o meu Deus era uma imundície, em sua língua: *teōuira..*" (1974: 100). Suspeito que esta palavra é o mesmo *tyvire* de Léry (1980: 200), que significa homossexual passivo.

(13) Nas duas narrativas dos capuchinhos franceses sobre os Tupinambá do Maranhão (Abbeville e Evreux), esta solicitude em atirar-se nos braços dos europeus é ainda mais sublinhada, e pintada em cores temerariamente apologéticas, sem a cautela e o pessimismo que os jesuítas portugueses rapidamente adotaram.

(14) É verdade que este pedido foi feito no contexto de uma epidemia que estava dizimando os índios, os quais suspeitaram de feitiçaria francesa. O pedido de "não-morte" ao senhor do Forte Coligny (e também a Thevet, 1953: 88), portanto, implica uma concepção deste como feiticeiro-chefe, não como dispensador puramente positivo de longa vida. De qualquer forma, os pajés e *karaiba* tupinambá costumavam ameaçar os índios de morte mágica, segundo os cronistas.

(15) Em Thevet (1953: 41), os franceses são tidos por filhos de *Maire Monan* por serem grandes tecnólogos e senhores de muitas coisas nunca vistas. O problema é que os portugueses, que não deviam ser muito diferentes dos franceses sob estes aspectos, nunca foram chamados de *mair*, mas de *peró*, nome provavelmente derivado do antropônimo "Pero". Anchieta (1933: 332) acha que a aplicação do termo *Mair* aos franceses vinha do fato de este personagem mítico ser inimigo de Sumé, que de alguma forma seria identificado aos portugueses (creio ter sido Anchieta que, identificando Sumé a S. Tomé, identificou-se, e os seus patrícios, a este personagem). Uma outra razão possível para os franceses terem sido "mairizados" foi a tez dos marinheiros normandos, mais clara que a dos portugueses, e seus cabelos louros (um outro nome para os franceses era *ajurujuba*, isto é, "papagaios amarelados"). O tema da pele muito branca de Maira aparece em algumas mitologias tupi, estando associado ao motivo da imortalidade obtida pela troca de pele.

O termo *tupinambá* geral para os europeus parece ter sido mesmo *karaiba*, e a explicação de Anchieta é razoável. A etimologia desta palavra, difundida entre os Tupi contemporâneos como etônimo para os brancos, é incerta. Montoya identificou na forma guarani *caraí* o lexema *cara*, que significa "hábil, engenho, astuto". E há o espinhoso problema de se saber se a palavra *karaiba* tem algo a ver com Caribe, Caraíbas etc. No Alto Xingu, *karaiba* é o termo usado por todas as tribos dali para os brancos. Von den Steinen estava convencido de que este era um termo de origem caribe.

Vale notar que os europeus, chamados de *karaiba*, e como estes personagens inicialmente tratados, terminaram trazendo para os índios o exato oposto do que os *karaiba* prometiam: em vez de erância migratória, aldeamento forçado; em lugar de longa vida e abundância sem esforço, morte por epidemias e trabalho escravo; em lugar de vitória sobre os inimigos, proibição de guerra e canibalismo; em lugar de liberdade matrimonial, novas restrições...

(16) No que segue, ver-se-á diversos pontos de discordância frente às interpretações de Hélène Clastres; por isto mesmo, fique logo registrado que acho *La Terre sans Mal* um livro admirável por sua penetração e densidade, especialmente no que concerne a caracterização dos temas fundamentais da filosofia tupi-guarani.

(17) Por isto, foi tanto o caso de os Tupinambá "quererem virar brancos" quanto o de quererem que os brancos virassem Tupinambá. As cartas jesuíticas abundam em queixas sobre os maus cristãos que estariam "turning native", casando poligamicamente com índias, matando inimigos em terreiro, tomando nomes ceremonialmente e mesmo comendo gente.

(18) Ver ainda os edificantes diálogos de conversão em Evreux (1985: "second traité", caps. XV a XXI), onde os índios endereçam uma quantidade de questões cosmológico-teológicas aos padres.

(19) Além dos Guarani contemporâneos, cujo caso-tipo são os Apapocuva de Nimuendaju (1987 [1914]), ver ainda os Wayápi (Gallois, 1988) e os Araweté (Viveiros de Castro, 1986). H. Clastres (1975: 35) afirma que praticamente não se acha menção nos cronistas ao tema indígena do apocalipse (exceto uma muito vaga passagem de Thevet). Nas *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, entretanto, Anchieta narra a anedota de um velho índio que doutrinara: "Lo que más se le imprimió fué el misterio de la Ressurrección, lo qual repetía muchas veces diciendo: 'Dios verdadeiro es Jesú que se salió de la sepultura y se fué al cielo, y después a de venir muy airado a quemar todas las cosas'." (Anchieta, III: 560)... É claro que há aí uma influência do Juízo Final, mas suspeito também da presença da conflagração universal da mitologia tupi; de qualquer modo, foi este tema cristão que marcou o velho.

(20) Os jesuítas da costa brasileira, desanimados com suas ovelhas, acalentaram longos sonhos de mudar para o Paraguai, pois ouviam maravilhas sobre os índios de lá (os Guarani): que eram excepcionais cristãos, monógamos, não comiam gente, tinham chefes de verdade, obedeciam aos padres etc. Anchieta resume: "Além destes índios [Tupi], há outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijó, nada distinto destes quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficamos sabendo claramente da experiência feita com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e constantes na fé" (II: 116). Ver também: Nunes, I: 339-40; Nóbrega, I: 493-4; II: 15-6, 171-2, 402-3, 456-7. Nisto entrava, sem dúvida, uma boa dose de idealização; mas os jesuítas do Brasil insistiam que muitos Carijó não eram canibais (embora os Irmãos Pero Correia e João de Souza tenham sido mortos pelos Carijó do sul em 1554, e dois índios que os acompanhavam devorados, Anchieta esclarece que estes eram ainda indômitos, mas que a maioria desta nação já estava bem sujeita aos espanhóis).

(21) H. Clastres interpreta as indicações das fontes sobre o prestígio e imunidade dos cantores e "senhores da fala" como se aplicando exclusivamente aos *karaiba*, conforme sua teoria da extrateritorialidade destes personagens; mas isto não se sustenta. Ver Blázquez: "Avía en esta población un principal muy antiguo y a quien... tienen grande crédito, porque le llaman 'señor de la habla'" (III: 408); Anchieta: "Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons linguas e lhes chamam senhores da fala e um bom lingua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não

matem e que vão a uma parte ou outra, e é senhor de vida e morte... Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte" (1933: 433); Soares de Souza: "Entre este gentio são os músicos mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agasalhados, e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrários, sem lhes fazerem mal" (1971: 316); Monteiro: "... os dextros nesta arte [canto] são entre eles mui prezados, tanto que se têm em seu poder algum contrário, bom cantor e inventor de trovas, que entre eles são raros, como a insígnies na arte lhe dão a vida e o têm em muita conta só pela música, que é o único remédio com que alguns se livram de morrer no terreiro" (1949: 415). Nenhuma destas referências pode ser interpretada como se referindo a *karaiba*, mas apontam para o valor geral que a música e o discurso tinham na sociedade tupinambá. Sobre a música como tática de conversão, ver Azpicuelta, I: 180; o delicioso trecho de Pires, I: 383-4; e Blázquez, II: 350-1.

(22) Portanto, se os padres eram uma espécie de *karaiba*, os *karaiba* eram uma espécie de padres... Ver também os desejos de ser padre exprimidos pelo xamã Pacamão – Evreux, 1985: 241 ss. Para um caso de apropriação do discurso cristão por um profeta, ver Abbeville, 1975, cap. XII.

(23) Ver Evreux (1985: 220-1), para o conflito entre um principal e um "grand barbier".

(24) Aproveito aqui idéias apresentadas por Peter Gow (1991b, 1991c) em duas palestras no Museu Nacional, bem como retomo observações já feitas em Viveiros de Castro, 1986, sobre a "política discursiva" dos Araweté.

(25) Mentes menos teológicas, como a de Hans Staden, viam os chocalhos como objeto de crença: "os selvagens crêem numa cousa que cresce como uma abóbora..." (1974: 173). Para uma referência à antropomorfização dos chocalhos, ver Azpicuelta, II: 246.

(26) A repugnância dos índios a castigos físicos ou a ordens ásperas – e a dificuldade que dali advinha em os educar propriamente no temor à autoridade – é registrada duas vezes por Luís da Grã (II: 136-7, 294).

(27) A insistência de H. Clastres na tese do incipiente centralismo político dos Tupi-Guarani – e portanto no papel "revolucionário" dos profetas, que estariam questionando o poder perigosamente pré-estatal dos grandes chefes de guerra – levou-a a minimizar as informações que sugerem um certo ceticismo inconstante dos índios em relação aos *karaiba*. A autora tampouco levou em conta as inúmeras observações dos jesuítas e cronistas sobre a "ausência de rei", isto é, de poder político forte e com algum indício de centralismo, nos Tupi costeiros. No mínimo, deve-se observar que podem ter havido diferenças profundas entre os Guarani do Paraguai e os Tupi da costa; parafraseando a própria autora: "... encore faut-il procéder avec prudence, l'homogénéité... de la culture Tupi-Guarani n'autrice évidemment pas à attribuer automatiquement aux seconds ce que l'on sait être vrai des premiers" (1975: 22). Sobre o poder político entre os Tupi da costa, ver Fausto, 1992.

(28) Algumas das quais residindo, justamente, na possibilidade de intensificação de práticas tradicionais valorizadas. Veja-se aqui a notável carta de Pero Correia (I: 445), onde este observa uma conexão causal entre a introdução de implementos de ferro, o aumento das áreas plantadas, a intensificação das cauinagens e das guerras.

(29) O melhor exemplo desta tolerância irônica com os brancos está numa divertida passagem de Nimuendaju, 1987: 28-9.

(30) Não sei se os materiais disponíveis permitirão algum dia elucidarmos o papel dos bens de origem europeia na sociedade tupinambá. De qualquer modo, a etnologia das terras baixas ainda não produziu análises como as de Sahlins sobre a domesticação do "World System" pelos povos do Pacífico (ver Sahlins, 1985; 1988; no prelo). Chamo a atenção, entretanto, para os instigantes trabalhos de Turner (1991; no prelo; sem data) e Lea (1986) sobre o lugar dos bens e valores ocidentais na economia política e simbólica kayapó, bem como os de Gallois (1985) sobre os Wayápi e de Alberti (1988) sobre os Yanomami.

(31) Não é o caso de discutirmos aqui a "virada" jesuítica em direção à linha dura. Os trechos das cartas jesuíticas pertinentes estão em: Anchieta II: 114, 118, 206-8; Câmara, II: 421; Nóbrega, II:

401-2, 447-8, 450; Pires, II: 463; Nóbrega, III: 72; Pereira, III: 293; e a célebre carta de Anchieta, III: 554.

(32) Sobre a guerra e o canibalismo tupi, ver: Métraux, 1967; Fernandes, 1963 e 1970; Clastres, 1972; Viveiros de Castro, 1986; Combès, 1985-86 e 1987; Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; Saignes, 1985; Combès & Saignes, 1991; Fausto, no prelo.

(33) É isto que torna pouco sustentável a tese de H. Clastres sobre o caráter negador do discurso profético: pois se a guerra era o fundamento da sociedade tupi, e um dos temas principais dos *ka-raiba..* Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985: 196. As cartas jesuíticas e demais crônicas atestam abundantemente esta relação entre a palavra dos xamãs e a guerra. Ver: Correia, I: 225; Anchieta, II: 108-9; Blázquez, II: 270; Staden, 1974: 174; Léry, 1980: 190-1.

(34) Ver também Cardim: "... se [o filho] é macho lhe faz um arco com frechas, e lho ata no punho da rede, e no outro punho muitos molhos d'ervas, que são os contrários que seu filho ha de matar e comer..." (1978: 107).

(35) Uma prestação alternativa a esta era a cessão de uma filha ao irmão da esposa – os Tupinambá, como se sabe, eram adeptos do casamento avuncular. Se ignoradas, estas prestações podiam levar ao confisco de uma mulher por seus irmãos. Ver o relato de Vicente Rodrigues (I: 307): "... fueránse a la guerra para se vengar, donde fué hun hijo de un Principal de la misma Aldea, christiano... que se llamava Bastián Téllez...; y iendo mataron muchos contrarios y cativaron, el qual cativó uno que le vino a su parte. Yendo así con victoria, los parientes de la muger de Bastián Téllez le pedieron el suio, diciendo que si no se lo diesen, que le avían de tomar la muger, el qual se lo dió con verguença que recibiría de los blancos si le tomassem la muger". Sobre a cessão de filhas como condição para a safada uxorilocalidade, e sobre a obrigação de um jovem recém-casado presentear seus afins com cativos, ver Thevet, 1953: 130, 132.

(36) Sobre a acumulação de nomes e escarificações memoriais, ver Anchieta, 1933: 434; Abbeville, 1975: 268; sobre a proliferação de batoques à medida que se acumulavam cativos mortos, e sobre o direito a falar em público que o porte destes adereços significava, ver Monteiro, 1949: 409. Sobre a relação entre poligamia e prestígio, ver Thevet, 1953: 135-6; Léry, 1980: 199; Soares de Souza, 1971: 304; Abbeville, 1975: 222-33, 255. Nos documentos jesuíticos, a relação entre poligamia e proeza guerreira é em geral apenas de parataxe; não consegui achar ali nenhuma vinculação causal, salvo em um trecho da "Informação do Brasil e de suas capitanias" (Anchieta, 1933: 329), onde aliás se esclarece ser usual ter um homem três ou quatro mulheres, exceto "se é principal e valente, [quando] tem dez, doze e vinte". Sobre a acumulação de nomes pelas mulheres, conforme o número de cativos mortos pelos maridos, ver Staden, 1974: 170. Monteiro (1949: 411) acrescenta que elas tomavam novos nomes também ao participarem da cerimônia de recepção dos cativos. Sobre a "sujeição" dos homens a seus afins doadores, ver ainda: "... el suegro en esta tierra tiene el marido de la hija subiecto y los hermanos della al cuiado..." (Grá, II: 295).

(37) Seria apressado, entretanto, concluir que a guerra tupinambá era guiada pelo fim exclusivo, ou mesmo principal, de se aceder ao paraíso; recordo que Pindabuçu não evocou a salvação de sua alma como motivo para não transigir com o imperativo da vingança, mas simplesmente afirmou a impensabilidade de tal desistência: seu argumento foi a vergonha absoluta, não a perdição eterna. Não há dúvida de que a guerra possuía múltiplas conexões religiosas, e que os Tupinambá eram bastante obcecados com o tema da imortalidade pessoal; mas penso que o caso era antes o de atingir o céu *porque* se obedeceu às normas da bravura guerreira, que o de se obedecer a elas *para* atingir o céu. A possibilidade de as mulheres atingirem o paraíso é algo sobre que pouco se sabe; ver Métraux, 1979: 112.

(38) Et là sont venues ces guerres sans juste occasion, ains d'une seule opinion de vengeance, et d'une bestiale apprehension, qui les fait aussi sanguinaires, en laquelle ils sont si plongez, que si une mouche leur passe par devant les yeux, ils s'en voudront venger... (Thevet, 1953: 207)

(39) Daí a repulsa de muitos cativos a fugirem ou serem resgatados pelos europeus: "... ainda que são alguns tam brutos que não querem fugir depois de os terem presos; porque houve algum que

estava já no terreno atado pera padecer e davão-lhe a vida e não quiz senão que o matassem, dizendo que seus parentes o não teriam por valente, e que todos corrião com elle; e daqui vem não estimarem a morte; e quando aquella hora não na terem em conta nem mostrarem nenhuma tristeza naquelle passo (Gandavo, 1980: 55). Ver também Abbeville: "... embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de sabrem que serão mortos e comidos dentro em pouco. E isso porque, se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por *cuave eim*, isto é, poltrão, covarde, e morto pelos seus entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e a morte junto aos inimigos, como se os de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo" (1975: 230-1).

(40) Uma semiofagia. Como já mencionei, tomava-se o máximo cuidado para que aquilo a ser morto e comido fosse um homem, um ser de palavras, de promessas e de lembranças. Inúmeros detalhes do rito, culminando no diálogo, testemunham este esforço de constituição da vítima como um sujeito integralmente humano. F. Lestringant, em uma bela análise do ensaio "Des cannibales", detecta ali a redução do canibalismo a uma mera "economia da palavra", o ocultamento de sua dimensão selvagem tão presente nos cronistas. Montaigne teria elaborado uma versão não alimentar do canibalismo tupinambá, antecipando a leitura simbolista da antropologia moderna, após um longo hiato de naturalização, representado no mesmo século XVI pelo truculento e proteíntico Cardan, uma espécie de antepassado de Marvin Harris. O modo como Lestringant caracteriza a "idealização" montaigniana, contudo, parece-me exprimir perfeitamente este momento do rito tupinambá; seja-me permitido assim pôr suas palavras a meu serviço: "La chair du prisonnier que l'on va dévorer n'est en aucune façon un aliment, c'est un signe... l'acte cannibale représente une extrême vengeance. (...) ... cet effort pour ressaisir dans les pratiques du cannibale la permanence d'un discours... (...) Sans s'attarder aux séquelles du massacre, Montaigne revient au défi d'honneur, à l'échange d'insultes, à cette 'chanson guerrière' composée par le prisonnier avant sa mort. L'on en vient à oublier que la bouche du cannibale est munie de dents. Au lieu qu'elle dévore, elle profère" (1982: 38-40). Não há dúvida de que a boca dos canibais tinha dentes, além de língua; mas Lestringant se esquece de que são os Tupinambá mesmo que separavam a boca que devora daquela que profere: o matador era o único a não comer a carne do inimigo (Correia, I: 228; Gandavo, 1980: 139). O discurso, representação da vingança, transformava a carne que se ia consumir num signo: o cozinheiro dialógico não provava dela.

(41) Em Viveiros de Castro, 1986, acha-se uma crítica argumentada da teoria sacrificial de Florestan Fernandes sobre a guerra tupinambá – até bem recentemente, aliás, a única teoria sólida sobre o fenômeno (Métraux era demasiado céitico para entreter teorias), e que continua infinitamente mais interessante que as asneiras de um Girard (1972), por exemplo.

(42) Há conjecturas malthusianas: "Son tantos, y es la tierra tan grande, y van en tanto crecimiento, que si no tuviessen continua guerra, y se no se comiessen los unos a los otros, no poderfan caber" (Brás, I: 275); há raciocínios mais políticos: "[Na Baía]... andão elles agora todos baralhados em crueis guerras... E hé agora o mais conveniente tempo pera a todos sujeitarem e os emporem no que quizerem..." (Nóbrega, II: 16-7); "Esta guerra fué causa de mucho bien para nuestros antiguos discípulos, los quales son agora forçados por la necesidad de deixar todas sus habitationes en que se avían dispargido y recogerse todos a Piratininga" (Anchieta, III: 553-4). Mas os padres nunca chegaram à fria ação de graças de um Gandavo: "... e assi como são muitos permitiu Deos que fossem contrarios huns dos outros, e que houvesse entrellas grandes odios e discordias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem seria possível conquistar tamанho poder de gente" (1980 [c. 1570]: 52).

(43) "De facto, alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasflica, que estão apartados de nós 9 milhas numa povoação de Portugueses, não cessam nunca de esforçar-se, juntamente com seu pai [João Ramalho], por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e criminosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e frechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados aqui por causa de nossa

maldade. Com estas e semelhantes coisas conseguem que uns não creiam na pregação da palavra de Deus e que outros, que parecia já termos encerrado no redil de Cristo, voltem aos antigos costumes e se apartem de nós, para poderem viver mais livremente. Os nossos Irmãos tinham gasto quase um ano inteiro em doutrinar uns, que distam de nós 90 milhas, e eles renunciando aos costumes gentílicos tinham resolvido seguir os nossos e tinham-nos prometido nem matar nunca os inimigos nem comer carne humana. Agora, porém, convencidos por estes cristãos e levados pelo exemplo duma nefanda e abominável depravação, preparam-se não só para matar mas também para os comer" (Anchieta, II: 114-5). Este trecho, se é mais um exemplo dos antagonismos ferozes a separarem colonos e jesuítas, não é imediatamente interpretável como mais um exemplo do maquiavelismo dos primeiros, pois ele pode também se inscrever nos casos de "aculturação" de europeus (ver nota 17, *supra*).

(44) Este é o famoso "plano civilizador" de Nóbrega, desencadeado pela devoração do Bispo Sardinha pelos Caeté (1556), que levou aliás os jesuítas a endossarem a doutrina da "guerra justa" ao gentio (Nóbrega, II: 449). Distingue-se portanto a posição dos jesuítas sobre as guerras intratupinambá daquela sobre as guerras movidas contra os Tupinambá pelos europeus. Neste último caso, a Companhia oscilou entre a condenação – movida tanto pela indignação contra as atrocidades cometidas pelos colonos quanto pela competição com estes, que apresando os índios os furtavam à fixação nas aldeias jesuíticas (Nóbrega, III: 93-4) – e a recomendação, no contexto da guerra justa e do *compelle intrare*; mesmo neste caso, a guerra deveria ser o mais oficial possível, movida ou sancionada pelo Governo Geral. Por fim, a atitude jesuítica quanto à guerra antiindígena está ligada ao problema ainda mais complicado da legitimidade da escravidão dos índios, que não tenho espaço para abordar aqui.

(45) Ver também Soares de Souza (1971: 323) sobre homicídio, nomeação e bebidas: "Costuma-se, entre os Tupinambá, que todo aquele que mata contrário toma logo nome entre si, mas não o diz senão a seu tempo, que manda fazer grandes vinhos; e como estão para se poderem beber, tingem-se à véspera de jenipapo, e começam à tarde a cantar, e toda a noite, e depois que têm cantado um grande pedaço, anda toda a gente da aldeia rogando ao matador, que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar, e, tanto que o diz, se ordenam novas cantigas, fundadas sobre a morte daquele que morreu, e em louvores daquele que matou...". Estamos aqui mais uma vez diante do que se poderia chamar de complexo da oralidade canibal dos Tupinambá: enorme prestígio dos cantores e "senhores da fala", marcação com os batoques do direito a discursar em público, proferimento ritual dos nomes... Ver Monteiro: "Assim que a 2^a bem-aventurança destes é serem cantores, que a primeira é serem matadores..." (1949: 415). Ver, por fim, o costume indígena de jactar-se dos feitos de bravura com discursos intermináveis, que irritava grandemente os europeus: Thevet, 1953: 92; Anchieta, 1933: 206, 219, 222-3; Blázquez, III: 133.

(46) O cauim tupinambá – cuja importância para o festim canibal foi abundantemente documentada pelos cronistas – parece assim estar articulado a diferenciações sexuais e etárias. Os jovens de ambos os性os não bebiam; mas as responsáveis pela mastigação da matéria-prima da bebida eram moças virgens, como registra Grã, II: 132-3 (ver também Thevet, 1953: 55-6), o que significa também pré-púberes; os adultos casados de ambos os性os bebiam; e às velhas parece ter cabido a organização do processo de produção da bebida e a fabricação dos vasos de cerâmica para guardá-la.

(47) Sobre as artimanhas a que recorriam os índios para comerem contrários mesmo sob o protesto dos padres, ver Nóbrega, I: 159-60. Sobre as dificuldades em se resgatarem cativos destinados à morte e devoração, ver Nóbrega, I: 165 ("et è tanto difficile a fare il riscatto [a] questa generatione de Topenichini che non si potria mai pensare..."); Rodrigues, I: 307-8 ("Y iá lo tenían chamuscado y concertado para abrirlo y hazer repartición. Tremían como vergas quando nos lo querían tomar, y antes murieren que deixar passar por sí tal flaueza").

(48) Sobre a excelência gustativa da carne humana para os Tupinambá, ver ainda as referências recolhidas por Combès, 1987. Para uma análise desta réplica de Cunhambebe, no contexto de uma interpretação geral do canibalismo tupi-guarani, ver Viveiros de Castro, 1986.

(49) Cf. nota 20, *supra*.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O mármore e a murta".

(50) Ver o trecho já citado de Azpicuelta: "La respuesta que me dan es que no comen sino las viejas...". As referências à grande influência das velhas nos negócios públicos, em particular na guerra e no canibalismo, mereceriam um maior estudo: Lourenço, I: 517-8; Blázquez, II: 352, 387-8; Anchieta, III: 259.

(51) Para o desenvolvimento deste ponto de vista, ver mais uma vez Viveiros de Castro, 1986.

(52) Ver também o *Diálogo das grandezas do Brasil* (Brandão, 1977 [1618]: 259-60): "... posso que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas... como o não matou com lhe quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jactar de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se".

(53) É também possível tomar a referência de Anchieta ao horror à carne humana sentido por algumas mulheres dos Tamoio de Ipêroig por uma demonstração *a contrario* desta inscrição feminina do canibalismo.

(54) Ou, como disse mais ou menos o poeta Mário Quintana, em algum lugar: "Canibalismo: forma exagerada de demonstrar amor pelo semelhante"...

BIBLIOGRAFIA

- ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (trad. S. Milliet). São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1975 [1614].
- AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Salvador, UFBA, 1974.
- ALBERT, Bruce. "La fumée du métal, histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme*, 106-107, XXVIII (1-3), 87-119, 1988.
- _____. "Yanomami 'violence', Inclusive fitness or ethnographer's representation?". *Current Anthropology*, 30 (5): 637-40, 1989.
- _____. "Yanomami warfare: Rejoinder". *Current Anthropology*, 31 (5): 558-63, 1990.
- ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.
- AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard, 1982.
- BAETA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard, 1973.
- BRANDÃO, Ambrósio F.. *Diálogo das grandezas do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1977 [1618].
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1956 [1936].
- _____. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1969.
- CARDIM, Fernão. "Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica". In: *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional/MEC, pp. 171-223, 1978 [1583].
- _____. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional/MEC, 1978 [c. 1584].

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI". *Estudos Avançados*, 4 (10): 91-110, 1990.
- _____. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 191-208, 1985.
- CHAGNON, Napoleon. "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population". *Science*, 239: 985-92, 1988.
- _____. "Reproductive and somatic conflicts of interest in the genesis of violence and warfare among tribesmen". In: J. Haas, org., *The Anthropology of War*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-104, 1990.
- CLASTRES, Hélène . "Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 ("Destins du cannibalisme"): 71-82, 1972.
- _____. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris, Seuil, 1975.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: Twentieth Century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- COLLIER, Jane & ROSALDO, Michelle . "Politics and gender in simple societies". In: S. Ortner & H. Whitehead, orgs., *Sexual Meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 275-329, 1981.
- COMBÈS, Isabelle. 'Ceste tant estrange tragedie: approche ethno-historique du cannibalisme tupi-guarani. Dissertação de mestrado, Université Paul Valéry (Montpellier), 1985-86.
- _____. "'Dicen que por ser ligero': cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIII: 93-106, 1987.
- _____. & SAIGNES, Thierry. *Alter Ego: naissance de l'identité chiriguano*. Paris, EHESS, 1991.
- DESCOLA, Philippe (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'éologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- EVREUX, Yves d'. *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot, 1985 [1614].
- FAUSTO, Carlos (no prelo). "Fragmentos de cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico ao conhecimento etno-histórico". In: M. Carneiro da Cunha, org., *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras/FAPESP/SMCSP, pp. 381-96.
- FERGUSON, R. Brian. "Blood of the Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia". *American Ethnologist*, 17 (2): 237-57, 1990.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, DIFEL, 1963 [1949].
- _____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1970 [1952].
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala (formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1954 [1933].
- GALLOIS, Dominique. "Índios e brancos na mitologia wayápi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas". *Revista do Museu Paulista*, XXX, 43-60, 1985.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O mármore e a murta".

- GALLOIS, Dominique. *O movimento na cosmologia wayápi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1988.
- GANDAVO, Pero de Magalhães de. "Tratado da terra do Brasil". In: *Tratado da terra do Brasil / História da província de Santa Cruz*. São Paulo, Itatiaia/EDUSP, pp. 19-65, 1980 [c. 1570].
- _____. "História da província de Santa Cruz". In: *Tratado da terra do Brasil / História da província de Santa Cruz*. São Paulo, Itatiaia/EDUSP, pp. 67-146, 1980 [1576].
- GEERTZ, Clifford. "Religion as a cultural system". In: Michael Banton, org., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London. Tavistock, pp. 1-46, 1966.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991a.
- _____. *The event of myth: the significance of oral narrative in symbolic processes among the Piro* [inédito], 1991b.
- _____. *The sun: vision, life and death in a Piro mythic narrative*, [inédito], 1991c.
- HUGH-JONES, Stephen. "The gun and the bow: myths of white men and Indians". *L'Homme*, 106-107, XXVIII (1-3): 138-55, 1988.
- LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutoramento, Museu Nacional/UFRJ, 1986.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portugália/Civilização Brasileira, vol. II, 1938.
- LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*. 3 vol. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*. Paris, Plasma, 1980 [1578].
- LESTRINGANT, Frank. "Le cannibalisme des 'cannibales' (1. Montaigne et la tradition)". *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 9/10: 27-40, 1982.
- _____. *Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*. Paris, Aux Amateurs des Livres, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964.
- _____. "Cannibalisme et travestissement ritual". In: *Paroles données*. Paris, Plon, pp. 141-9. 1984.
- _____. *Histoire de Lynx*. Paris, Plon, 1991.
- LIZOT, Jacques. "A propos de la guerre: une réponse à N. Chagnon". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXV: 91-113, 1989.
- MATTA, Roberto da. "Mito e antímito entre os Timbira". In: Vários autores, *Mito e linguagem social (ensaios de antropologia estrutural)*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 77-106, 1970.
- _____. "Mito e autoridade doméstica". In: *Ensaios de antropologia estrutural*. Petrópolis, Vozes, pp. 19-61, 1973.

- MENGET, Patrick. "Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759)". In: C. Blanckaert, org., *Naissance de l'ethnologie?* Paris, Cerf, pp. 175-92, 1985.
- MÉTRAUX, Alfred . "L'anthropophagie rituelle des Tupinamba". In: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, pp. 43-78, 1967.
- _____. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. (trad. E. Pinto). São Paulo, Cia. Editora Nacional / EDUSP, 1979 [1928]
- MONTEIRO, Jácome. "Relação da província do Brasil, 1610". In: S. Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/Portugália/INL, vol. VIII, pp. 393-425, 1949 [1610].
- NIMUENDAJU, Curt . *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani* (trad. C. Emmerich & E. Viveiros de Castro). São Paulo, Hucitec/EDUSP, 1987 [1914].
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- RAMOS, Alcida, SILVERWOOD-COPE, Peter, & OLIVEIRA, Ana Gita de. "Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro". In: Alcida Ramos. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo, Hucitec, pp. 135-82, 1980.
- SAHLINS, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- _____. *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- _____. "Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do 'Sistema Mundial'". In: *Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia*. Campinas, ABA, pp. 47-106, 1988.
- _____. (no prelo). "Recognizing historical ethnography". In: R. Borofsky, org., *Assessing Cultural Anthropology*. Chicago, McGraw-Hill.
- SAIGNES, Thierry. "La guerre contre l'histoire. Les Chiriguano du XVI^e au XIX^e siècle". *Journal de la Société des Americanistes*, LXXI: 175-90, 1985.
- _____. (inédito). *Histoire des guerres chiriguano: le choc de deux conquérants*.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1971 [1587].
- STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil* (trad. G. de Carvalho Franco.). São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1974 [1557].
- TAYLOR, Anne-Christine. "L'américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie?". In: B. Rupp-Eisenreich, org., *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris, Klinksieck, pp. 213-33, 1984.
- THEVET, André. *Cosmographie universelle*. In: Suzanne Lussagnet, org., *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle – Le Brésil et les brésiliens*. Paris, PUF, pp. 1-236, 1953 [1575].

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O mármore e a marta".

- TURNER, Terence. "The Mebengokre Kayapo: history and social change from autonomous communities to inter-ethnic coexistence". Inédito (manuscrito entregue ao CEDI para servir de base à edição do volume *Sudeste do Pará / Kayapó* da série "Projeto Índios do Brasil / CEDI"), 1991.
- _____. (no prelo). "De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, orgs., *Amazônia: etnologia e história indígena*. Campinas, Editora da Unicamp.
- _____. (inédito). *Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness*.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*. São Paulo, Melhoramentos, t. I., 1959 [1854].
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes/INL, vols. I-II, 1977 [1663].
- VEYNE, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, Seuil, 1983.
- VIEIRA, António. "Sermão do Espírito Santo". In: *Sermões*. São Paulo, Editora das Américas, vol. 5, pp. 205-55, 1957 [1657].
- _____. "Relação da missão da Serra de Ibiapaba escrita pelo Padre António Vieira e tirada do seu mesmo original". In: *Sermões*. São Paulo, Editora das Américas, vol. 24, pp. 185-252, 1957 [s/d].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, J. Zahar Editor/ANPOCS, 1986.
- WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press, 1982.

ABSTRACT: When the jesuits were catechizing the Tupinamba they noted the "inconstancy" of the indians in their religious conversion process. They seemed very interested on the jesuits education but even after a period of learning process, the Indians insisted on going back to their old habits. The article tries to understand the reasons and implications of such "inconstancy". Revenge and cannibalism are very important factors for the understanding of the Tupinamba. These notions constituted that society and promoted its continuity. According to the author, the acceptance of the cannibalism prohibition by the Tupinamba was one of the Tupinamba's greatest lost.

KEY-WORDS: Tupinamba-jesuits-proselytism-religious conversion-cannibalism-revenge

Recebido para publicação em 4 de novembro de 1992.